٢١٤
ش ٠ ر

شرح الشيخ رمضان بن محمد الحنفي على شرح السعد التفتازاني على العقائد النسفيه ، تأليف رمضان بن محمد الحنفي ، الشهير برمضان أفندى (كان حيا قبل ١٠١٧هـ) بخط موسى بن أحمد سنة ١٠١٧هـ.

٣٨٩ ٩

٢٧٨ ق ١٧ س ١٣ر٧ × ٦ر٢٠ سم

نسخة جيده ، خطها تعليق ، طبع.

كشف الظنون ٢ : ١١٤٥ ، التيموريه ٤ : ٨١

١ - اصول الدين (كان حيا قبل تاريخ النسخ د -

أ - رمضان أفندى ، رمضان بن محمد (١٠١٧هـ) بـ اسم الناسخ جـ - حاشية رمضان أفندى على شرح التفتازاني على عقائـــــد النسفي .

Copyright © King Saud University

Copyright © King Saud University

Copyright © King Saud University

فضیلتلو حافظ علی افندیدن
مستعار در معلوم
اولہ
کاتب الحروف
حافظ
[illegible]
م

مکتبة جامعة الملك سعود - قسم المخطوطات
الرقم ٣٨٩٩ ف ٧٨٠٤
العنوان شرح الشيخ رمضان بن محمد الحنفي على شرح السعد التفتازاني على العقائد النسفية
المؤلف رمضان بن محمد الحنفي
تاريخ النسخ ١٠١٧ هـ
اسم الناسخ موسى بن أحمد
عدد الأوراق ٥٨٤ لوحة ٧ × ١٢ × ٢٠ سم
ملاحظات ٢١٤
سمر

Copyright © King Saud University

دورستلی / حساب فندنکر

اصابت

تملكه الفقير السبحانه
لاحمد الحافظ الراجي
عفرانه غفر
له

King Saud University
1957 سعود
Copyright © King Saud University

حافظ علی افندی مرحومک وقفه فتنده دولنوب ورثه نک
بن تسلیم ایتدکلری کتابلردن اولدیغنی بو محله قید و شرح
اد لندی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى توحد بالعظمة والكبرياء وتفرد بالوحدانية والعزة والبقاء وعجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء وتحيرت فى بداية الوهيته آراء الازكياء والصلوة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبياء رفع بناء جلالته الى السماء وعلى آله الاتقياء الكرام واصحابه الاصفياء العظام ۞ وبعد يقول العبد الفقير الدائم الى رب الغنى رمضان بن محمد الحنفى غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه ۞ لما رايت المختصر المشهور بشرح الفقايد كالملاء والعدد سايرة فى الآفاق مسير الشمس والقمر دايرة بين ارباب البصائر والنظر وحين الالفاظ والمبانى اضيق الفخارى والمعانى للشيخ الاعظم العلامة استاذ علماء العالم برهان الشريعة والحق والدين افضل المتاخرين سلطان المبحرين مولانا سعد الملة والدين اعلى الله درجته فى العليين اردت ان اشرح له شرحا موزيلا عن وجنة تراكيبه صعابه كاشفا عن وجه معانيه نقابه مغنيا عن تعبة الشروح فى الايضاح الغناء الصباح عن المصباح ناكبا عن الايجاز المخل واطناب الممل متمسكا بقول الرسول عليه السلام خير الكلام ما قل ودل بتوفيق الله والعناية

واسأله

هذا ام

واسأله ان يجعل للخاص والعوام وسيلة الى المقصود التام انه ولى اياه بنى على التوفيق واياه بالخير على التحقيق وهو بالاجابة الادعية حقيق والمامول من المستفيدين من الكتاب ان ينسوه فى دعائهم المستجاب انه الميسر للصعوب والفاتح للمغلقات الابواب والله اعلم بالصواب

قال الشارح نور الله مرقده وبرد غرفة جنانه ارقده مستعينا به بسم الله الرحمن الرحيم اومتبركا ومتيمنا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث لقوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدا فيه بسم الله فهو ابتر واجدع البال الحال والشان امر ذى بال اى شريف ومهم قيل كم من امر ذى بال لم يبدا فيه بسم الله ولم يبق ابتر كانه كم من مبدإ به بقى ابتر والامر ان محسوسان لا يمكن انكارهما ان حديث التسمية ينافى الاول بعبارته ومنطوقه والثانى بمفهومه المخالف او الوفى فاجاب عنه بشبه الجواب عما يورد على قوله عليه السلام شكا اليه بعض الصحابة النفقة فقال عليه السلام وانه على الطهارة يوسع عليك الرزق فقال كم مستريم للطهارة لا يرتب كفاية فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الشق الاول ان البتارة اعم من بتارة الصورة والصحة كالصلوة عند الشافعى رحمه الله لا تصح بدون التسمية لانها اخرجت من فرض الفاتحة ومن بتارة الثمرة او

Copyright © King Saud University

بتارة البركة ولا نم انتفاء الكل عند عدم البداءة به وعن الشق الثاني
وحديث الطهارة ان تخلف الاثر لمانع لاينافي تمام الاقتضاء كما هو
اما عند القائلين فتخصيص العلة ظاهر واما عند غيرهم فيجعل عدم المانع
جزء العلة ومن المانع هنا كعلية خيانة نفس قاتلها وعند غلبة احد
الضدين لا يبقى للآخر تاثير ومن المانع ايضا غفلة القائل فان الله تعالى
لا يقبل الدعاء عن قلب لاه الله اختلف الناس في معنى اسم
فقيل انه غير مشتق وهو مذهب اهل الحقايق فيكون اسما
اسما علما غير مشتق مختصا بالله وما يدل عليه اما غيره من الاسماء
تعلق عن الوجوب اشتقاقا تها الا هذا الاسم لا قبل الرسول
ولا بعده عم ولا استعلو العظمة نعت صفة الله فضلا عن وصف صفة
للغير وقيل انه مشتق من الوهلية وهو الفزع اى يفزع اليه في جميع
الحوائج اعلم ان هذا الاسم جامع لصفة الالوهية والربوبية وهو
اعظم التسعة وتسعين اسما الدالة على الذات الجامعة لصفات
الآلهة ولم يسم به غيره ايضا الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من
الرحمة والرحمان من ابنية المبالغة وهو الرحيم مبالغة ايضا الا ان
فعلان ابلغ من فعيل لان زيادة البناء تدل غالبا على زيادة المعنى كما في
قطع وقطع وتخصيص التسمية بهذه الاسماء اى الله والرحمن والرحيم

ليعلم

ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان به في جميع الامور وهو
في جميع الاوان المعبود الحقيقي وهو مولى النعم كلها عاجلها جليلها وحقيرها
فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل
التوفيق ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره وجر بها
على الصفة والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش
العامل فيها معنوي وهو كونها تابعا ويجوز نصبها على اضمار اعني ورفعها
على تقدير هو الحمد لله اردف التسمية بالتحميد في افتتاح الكلام اقتداء بما ورد
في الاخبار ومتابعة لكلام القديم الجبار واداء لبعض حقوق ما استوفته
من ضروب الاحسان التي من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم
الشان وقد دل بلاي التعريف والاختصاص الجنس المستلزم
لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لا ادعى كما
هو مذهب اصل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم
فيرجع المحامد الى العباد كمن لما كان الاقتدار والتمكن من التي كان
المحامد كلها مختصة لله تعالى ادعاء مع الحمد لله كل الحمد له لاشتراكه فيه
على الحقيقة سواء لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق
فان قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم من
ثبوته صدورها حتى يلزم ان يكون حامدين قلنا ان الاخبار عن الثبوت

والاولى والاصح ان يجاب
ان قولنا الحمد لله اصل الخبر
لكن اصل الخبر
ثبوت الحمد فحذف الفعل
ثم عدل عن النصب
الى الرفع للدوام
والثبات على ما هو
الشائع في هذا الباب

الملك م

حمدا اذ هو وصف على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا من الحامدين
واغا ترك العاطف ليلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية لان النقص
النقص ورد في حق الحمد كما ورد في حق التسمية ايضا لقوله كل امر ذى
بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفعه بالابتداء وخبره لله واللام
متعلقة بمحذوف اى واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر
فعل محذوف اى احمد حمدا لله واغا عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد
وثباته له دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال
مضمرة لا يكاد يستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا اى شكر شكرا ومنه سبحانك
اى اسبح سبحانك ومعاذ الله اى اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال
باتباع الدال اللام وبضم اللام تنزيلا لها من حيث انها لا تستعملان
الا مضافة منزلة كلمة واحدة ويجوز نصب الدال على اضمار على المتوحد
بجلال ذاته وكمال صفاته ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن مما
ذكر الذات والصفات والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية
لبراعة الاستهلال البراعة الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله
يستهل الشيء اوله يعني اذا كان اول الخطبة على وجه يشعر الى المقاصد
كانت تلك الخطبة فايقة على خطبة الغير المشتمل على ذلك فعلى
هذا لا يكون بسم الله براعة الاستهلال ومعنى كون الله تعالى متوحدا بجلال

ذاته

وذاته وكمال صفاته هو ان جلال ذاته وكمال صفاته لا يوجدان في غير
الله تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطفية وسلبية وثبوتية قديمة و
صفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بالجلال
ذاته وكما صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان
وحدته لذاته بخلاف وحدة غيره المستفاد منه الجلال مصدر يحتمل
ان يكون بمعنى اسم الفاعل فتكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل
ان يكون بمعنى اسم الفاعل فتكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة
الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته
الجليلة وكذا قوله بكمال صفاته والمراد بجلال ذاته آما صفة قهرية
وآما صفة السلبية مثل ان الله تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهرا
ولا عرضا ولا متحيزا ولا متبعضا وغير ذلك من السلوب
والمراد بكمال ذاته آما صفة اللطف او الصفة الثبوتية مثل
العلم والقدرة والحياة وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها
لاتصف باضدادها كالجهل والعجز والموت وهي
نقايص لكن الفاظ الاولى ظاهر الاستحالة لانها
من اماراة الحدث فلا يتصف بها فان قيل لا يجوز اضافة
الذات الى الضمير الذي يعود الى الله تعالى في قوله بجلال

فيكون تقدير
وصفاته الكاملة صح

ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته غير نفسه لان المضاف
غير المضاف اليه قلنا الضمير الذى يعود الى لفظة لا الى مسماه فاذا
يجوز ان يكون ذاته غير نفسه المتقدس ز نعوت الجبروت
من قدس بالتخفيف اذا قدس ز الارض اذا ذهب فيها وابعد
ويقال قدس اذا طهر لان مطهر الشئ مبتعدة عن الاقرار
والقدوس الطهارة والتقدس التطهير وذلك ز حق العبد
تتريه لافعاله عن كدورات الشهوات المتقدس ز اللغة
هو المكان الذى يطهر فيه النعوت جمع نعة وهو صفة قايمة بالغير
محمولة بالمواطئة على منعوته النعت وصف الشئ بما فيه من محسن
ولا يقال فى وصف الشئ بما فيه من الذم هكذا قال اهل
اللغة تنوا لفرق بينه وبين الصفة ان النعت لابد ان يكون
محمولا على منعوته بالمواطئة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما عموما
وخصوصا مطلقا لان كل نعت صفة بخلاف العكس قوله
الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة وفى اصطلاح
الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات
فالاضافة فى نعوت الجبروت اضافة المسمى الى اسمه اذا
حملت على معناها الاصطلاحى ويجوز ان يكون عن جبر

اذا

اذا اغنى الفقير ويجوز ان يكون من جبره على كذا اذا اكرهه ما اراده
عن شوايب النقص متعلق بالمتقدس وهو جمع شائبة من الشوب
وهى المخالطة وسماته اى علامات النقص والصلوة بالرفع
عطف على الحمد ومعنى الصلوة على محمد عم اللهم عظمه ز الدنيا باعلاء
ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وز الاخرة شفعه ز
امته وضعف اجره ومثوبته والصلوة مختص بالرسول ولا يقال
على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد وعلى آله
والصلوة فعلة من صلى اذا دعى كالزكوة من زكى كتبا بالواو
على لفظ المفخم وهو صدق الترقيق والعرب يقحمون الالف الى الواو
واغا سمى الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل
اصل صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعله ز ركوعه وسجوده
واشتهار هذا اللفظ ز المعنى الثانى وعدم اشتهاره
ز الاول واغا سمى الداعى مصليا تشبيها له ز تخشعه بالراكع
والساجد على نبيه النبى عم بالهمزة عند البعض على وزن فعيل
بمعنى مفعل بكسر العين يعنى منبئ عن الله تعالى وقيل فعيل بمعنى
مفعل بفتح العين اى المنبئ انباء الله تعالى بالايجاب وكلا
المعنيين صحيح لانه النبى مخبر عن الله ومخبر لان الله تعالى اخبره

تحت الصلوين ع

بالايجاب ع

بالايجاد والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهي الارتفاع لانه مشرف
على جميع الخلق ويقال النبأ هو الطريق الواضح سمي بذلك لانه طريق
الحق الى الله تع والفرق بين الرسول والنبي ان الرسول من ارسل
الى الخلق بارسال جبرائيل عم اليه عيانا او مجاورة شفاها كموسى
عم والنبي هو الذي يكون نبوته الهاما او مناما فكل رسول نبي
كيوشع عم وليس كل نبي رسولا ومن هذا قال النبي عم علماء امتي
كانبياء بني اسرائيل ولم يقل كرسل بني اسرائيل محمد الموبد محمد عطف بيان
من النبي لان النبي اسم عام يشتمل الكل فبين بقوله محمد ومعناه البليغ
في كونه محمودا لان وزن التفعيل للمبالغة والتكثير وهو الذي حمدت
عقايده وافعاله واقواله واحواله واخلاقه بساطع حجه من اضافة الصفة
الى الموصوف اي بحجه الظاهرة وواضح بيانه جمع بينة وهي فعيلة من البيان
لانها دالة واضحة تظهر بها الحق من الباطل وقيل هي فعيلة من البين اذ
بها يقع الفصل بين الصادق والكاذب وعلى اله واصحابه وعلى آله
معطوف على محمد والآل لا يستعمل الا في الاشراف والاهل يستعمل
في الاشراف وغيرهم يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلوة
على نبيه محمد واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فما قيل
كيف قال الله تع آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور

في

في الكفار قلنا الشرف يتصور في الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة
اختلف العلماء في اصل آل قال بعضهم اصله األ بهمزتين قلبت
الثانية الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في اأدم بهمزتين وقال بعضهم
انها منقلبة عن واو اصله اول من آل يؤل ثم قلبت الواو الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة عن الهاء اصله اهل
لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجهما كما قلبت
الهمزة هاء في قولهم هراق اصله اراق اصحاب جمع صحب والصحب جمع
الصاحب من صحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح هداة طريق الحق وهاته
هداة جمع هاد اي الدالين الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره
يعم الاعيان الثابتة والافعال الصايبة والاقوال الصادقة
من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثبوت محقق حكم النبي
وحماة بضم الحاء جمع حام وهو من الحماية بكسر الحاء اي حافظي طريق
الحق وبعد اما بعد الحمد لله والصلوة على رسوله فان مبنى علم
الشرايع والاحكام قد خلفت الفاء بعد بعد لفظة اما قبل
بعد والشرايع جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين
وفروعه والاحكام جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشئ نحو الجواز والفساد
والحل والحرمة وانما قال مبنى علم الشرايع والاحكام هو علم التوحيد

والصفات لان علوم الشريعة ثمة الكلام والتفسير والحديث
والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات
اما التفسير فظاهر لان البحث فيه عن احوال كلام الله تعالى فهو متفرع
على ذاته تعالى واما الحديث فلان البحث فيه عن احوال النبي
عليه السلام وافعاله متفرع على معرفة النبي عليه السلام المتفرعة على هذا
العلم الكلام واما اصول الفقه فلان البحث فيها عن الادلة
السمعية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس من
حيث دلالتها على الاحكام فهي راجعة الى الكتاب واما الفقه
فمبني على اصوله واساس قواعد عقايد الاسلام القواعد
جمع قاعدة وهي الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات
والصفة الغالبة تذكر بلا موصوف كالنطيحة والذبيحة هو علم
التوحيد والصفات الموسوم بالكلام الموسوم صفة علم اسم
مفعول من وسم يسم وشما وشمة اذا اثر فيه بسمة كي قوله
هو علم التوحيد والصفات اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات
الله تعالى وصفاته والمراد من الملاء العقايد نفس الاعتقاد دون
العمل المبحث عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المبحث صفة بعد
صفة واللام تفخم في ظلمات وقد يكون باسكان اللام تخفيفا وفي لغة

اخرى

اخرى فتح اللام واما قال غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
ولم يقل ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيهب وهو
وهي الظلمات الشديدة وانك ايضا شديد بالنسبة الى الوهم لعدم زواله
الا بالدلائل القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يحكم الامر قوله المبحث عن
غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعني ان
فائدة البحث عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين القدرية
بتحصيل علم الكلام على الاجوبة التي تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن
ظلمات الاوهام الواردة عليه من طرف المتوسوسين ومن بيان
الموضوع والحاجة يعلم بيان ماهيته يعني هو علم باحث عن ذات
الله تعالى وصفاته من شانه الاقتدار على اثبات العقايد الدينية بايراد
الحجج ودفع الشبهات وان المختصر المسمى بالعقايد للامام الاجل
ما يوثق به فيما يرجع اليه الذي يكتب فيه ويظهر البناء لانه مما يوثق به
ومظهر البناء الحبل الذي يقدر به البناء الامام اي الكبير قدوة
علماء الاسلام نجم الملة والدين الدين والشريعة والملة والناموس
متحدة بالذات مغايرة بالاعتبار اذ الطريقة المخصوصة الثابتة
بالنبي عليه السلام من حيث الانقياد له ديناً ومن حيث سيره الواردون
المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرعاً وشريعة ومن حيث تملى وتكتب

Copyright © King Saud University

ويجتمع عليها الناس للقبول ملة من الاملاء او من املى بمعنى اجتمع ومن
حيث يأتي بها ملك سمحة ناموس ناموس عمر النسفي اعلى الله درجته ودار
الاخرة السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد قوله يشتمل خبر
ان الغرر جمع الغرة وهي بياض كائن في جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد
منها في هذا المقام كل واضح معروف والفرائد جمع الدرة الكبار يقال فريدة
وهي متفردة في الصدف ولازمها الكبير غالبا والمراد الدقائق العجيبة الشان
التي اطلعوا عليها بقوة الافكار الحايضة بلطايف علم الكلام كالبحار
في السعة والاشتمال او لكثرة البحار في الكثرة وعدم التناهي وفي نسبة
الحيات مطلقا و درر الفوايد جمع الدر وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصافي
والفوايد جمع الفايدة اى الفوايد التي كالدرر في النفاسة وميل الطبع
وعلو الطبيعة في ضمن فصول اى في ضمن الالفاظ لان في ضمن لفظ
الفصل والفصل عبارة عن انفكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون
الفصل اولا وهي للدين قواعد واصول قوله هي اى الفصول والمراد من
الدين هو دين الاسلام والاصول جمع اصل وهو ما يبنى عليه غيره
يشتمل دلائل هذا الفن ايضا فهي اعم من القواعد اى المسائل التي الكلية
التي يبنى عليها احكام جزئياته لتعرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده

ويحتمل

ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف الاصول على القواعد عطف
تفسيري ويحتمل ان يراد منها ما هو الكثير الراجح اعم من ان يكون امورا
كلية او جزئية فعلى هذا العطف الاصول على قواعد عطف عام على خاص
وانما خصوص عطف على غررا وعلى فرائد فصول انشاء الشيء وسطه
الفصوص جمع فص من فصصت الشيء رفعته وفصصت الدابة استخرجته
منها بالتكلف سيرا فوق سير ما المعتاد والمراد بهذا الآيات والاحاديث
هي اى الفصوص لليقين جواهر وفصوص واليقين اتقان العلم بنفي الشك
والشبهة عنه نظرا واستدلالا لا ولذلك لا يوصف به
علم القديم ولا علم الضروري اذ لا يقال ايقنت ان السماء فوقي
فوقي مع غاية من التحقيق والتهذيب قوله مع متعلق بيشتمل الغاية
ما ينتهي اليه الشيء من حيث هي ينتهي التحقيق والتهذيب لغة
واصطلاحا اختصار اللفظ مع وضوح المعنى وفي وصف مؤلف بسلسل
بانه منقح بسهل الآخر تعريض بانه لا تطويل فيه ولا حشو ولا تعقيد
وغاية من حسن التنظيم والترتيب والتنظيم من النظم وهو الجمع يقال
نظمت اللؤلؤ اذا جمعته والمراد هنا تاليف الالفاظ مترتبة المعاني
مناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب جعل
كل شيء في مرتبته اى في منزلته اى هذا المختصر جامع لعيون مسايل

Copyright © King Saud University

بسم الله

هذا الفن مقبول الترتيب والنظام عند الخواص والعوام فاذا
كان كذلك فحاولت اى شرعت ان اشرحه شرحا مقبولا حاولت
اى اكشف من شرحت الغامض اذا فسرته فيراد به كشف لاشبهة فيه
وهو القطع بالمراد يفصل صفة شرحا مجملاته التفصيل التبيين ويقابل
الاجمال ويبين معضلاته جمع معضل اى المشتبه المغلق وينشر معلوماته
النشر البسط ويظهر مكنوناته اى مستوراته مع توجيه للكلام متعلق
بان اشرحه اى كلام صاحب المتن فى تنقيح وتنبيه على المرام اى على
المطالب وتنبيه معطوف على توجيه اى التنبيه على المرام على توجيه التوضيح
التنوين فى تنقيح وتوضيح وتقرير عوض عن المضاف اليه اى فى تنقيح الكلام
وتوضيح المرام وتقرير المسائل فى توضيح وتحقيق للمسائل المسايل
اى القضايا من حيث يسأل عنها ويطلب بالدليل عقب تقرير وتدقيق
للدلائل العقب ان يفعل فعلا حينا بعد حين التدقيق هو اثبات
الدليل دليل المسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة
بدليلها قيل التدقيق تبين حقايق الاشياء على وجه الدقة وفى
ذكر التدقيق بعد ذكر التحقيق ترقى لطيف اثر تحرير اى تهذيب
الكلام فيما يقصد من المسائل للمقاصد والتفسير مبالغة الفسر وهو
كشف ما غطى فيراد به كشف لاشبهة فيه بعد تعريد اى بسط وتكثير

وتفسيره

للفوايد

للفوايد مع تجريد اى تجريد عن الحشو والتجريد لتكثير الفعل اذ المجرد
متعد كما يقال جردته بمعنى اخرجته وفسرته فهو مجرد اى مخرج
كاد يكشح المقال هو كناية عن الاعراض الكشح ما بين الحارك
الضلع وطوى فلان كشحا عن كشح اذا قطعه فطويت كشحى عن
الآخر اذا اضمرته وسترته والمقال مفعل من القول اما بمعنى القول
وهو الصحيح قال يقول قولا ومقالا واما بمعنى مكان القول وزمانه
فيجوز هنا بمعنى المصدر على ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى
مكان القول وزمانه ومحله على سبيل المجاز منجافيا اى متباعدا
عن طرفى الاقتصاد هو الاطناب الاخلال الاقتصاد التوسط وغاية
الاطناب ما ينتهى الى الاملال وغاية الايجاز ما ينتهى الى التعقيد
الاطناب والاخلال بالجر بدل كل من بدل البعض من طرفى الاقتصاد
او عطف بيان منه او مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف والله الهادى
الى سبيل الرشاد خلاف الغى اى طريق الحق والمراد منه ما هو عليه
اهل السنة والجماعة والمسئول لنيل العصمة والسداد النيل
الوصول السداد الطريق الواضح الموصل الى المقصود وهو حسبى
اى كافى لا اسأل غيره من اجابة اذا كفاه ونعم الوكيل اى نعم المكفول
اليه هو انه متكفل الينا بصلاح الامور والوكالة الكفالة قوله نعم الوكيل

Copyright © King Saud University

معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكن المقدر في المعطوف مبتدا
بقرينة ذكره سابقا اى هو نعم الوكيل وهو معقول مقول بمكانه
نعم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية
لا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او معطوف
على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكفي فان الجملة التي
لا محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات
وعكسه اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل الاحكام
جمع الحكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى عباده من جهة كيفية
العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اى ما يقصد به نفس العمل الذي يجب
علينا ان نعمله ونعمل به كوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر وصحة
بيع العبد وغير ذلك وتسمى فرعية وعملية اما كونها فرعية فلانها
مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية فلانها متعلقة بكيفية
العمل الصادر من العباد ومنها اى من الاحكام الشرعية ما يتعلق
بالاعتقاد اى ما يقصد به نفس الاعتقاد اى الذي يجب علينا علمه
فقط كقولنا الله عالم قادر سميع بصير حي قيوم وغير ذلك فلن نتركه الكيفية
هنا وذكرنا العمل تنبيها على صحة كل من العبارتين فان المتعلق بكيفية
العمل متعلق به ايضا وتسمى اصلية واعتقادية اما كونها اصلية فلكونها

فلكونها

فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون
المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم اللغة دون لحفظ القسم
الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر بعدد بل تتزايد
بتعاقب الحوادث العقلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودون علم الكلام
بحفظ القسم الثاني من الاحكام وهو مضبوط بنفسه ولا يتزايد
بتعاقب الحوادث العقلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار
على اثباته واما يتكثر وجوه الاستدلال له وطرق دفع الشبهة عنه
والعلم المتعلق بالاول اى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع
والاحكام شرايع جمع الشريعة هي الطريق من طرق الانبياء عليهم السلام
لما انها اى علم الشرايع كلمة ما فيه للزايدة او موصولة بتقدير عائد
من انها وليس هذا كقولهم بعد اللتيا والتي لان صلتها متروكة اصلا
وههنا لم يترك بل التقدير لرعاية قاعدة النحو كما في زيد في الدار

لا يستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام
الا اليها اى الى الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل قوله لا يسبق
الفهم اما اقوه اشارة اما بيان تسميتها بالاحكام وبالثانية اى العلم
المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد علم التوحيد والصفات قيل تتجه
قسمة الحكم الشرعي الى العمل والاعتقاد بغير حاصرة لخروج حلول ما سيأتي

العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير قلنا معلومات سايه العلوم
الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها
فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله تعالى من جهة
اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام الشرعية ومثله
شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة في علم التفسير والحديث
من جهة انه مراد الله ومراد الرسول من كلامه وداخل في الفقه من جهة
انه حكم شرعي ولا محذور فيه ولا اخلال بالحصر لان ذلك اى علم التوحيد
والصفات اشهر مباحثه اى علم الكلام واشرف مقاصده وقد كانت
الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين قوله وقد كانت
الاوايل الخ اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة
لما انه لا يكون في زمن النبي عم وكل شيء لم يكن في زمن النبي عم فهو
بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق الحامد
فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن العبث
والضلالة واجاب بمنع الكبرى بمعنى لانم ان كل شيء لا يكون في زمن النبي
لعدم الاحتياج عم بدعة وضلالة واغا يكون كذلك اذا لو لم يكن له اثر وعلامة وبناء
ليس كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكن لا يظهر وتنبيه كه صحبة النبي
عم وصفاء عقايد علم فتدوين الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة

كبقاء

كبقاء المدارس والرياضيات لصفاء عقايد علم علة متقدمة
لقوله مستغنين ببركة صحبة النبي عم وقرب العهد بزمانه اى قرب
زمانهم الى زمان النبي عم العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تع
فأتموا اليهم عهدهم ويكون للعلم كقوله تع واوفوا بعهد الله ويكون
للميثاق كقوله تع لا ينال عهدي الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك
في عهد فلان ويكون للوصية كقوله تع الم اعهد اليكم يا بني آدم وللقلة
كما الوقايع والاختلافات الفرق بين الاختلاف والخلاف يجري فيما
يكون طريق وصوله متفاوتا ولكن المقصود متحد كمن يذهب من بغداد
الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزيارة الكعبة
فيكون طريق وصولهما مختلفان ولكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة
ولهذا قيل اختلاف امتي رحمة والخلاف هو ان يكون بين اثنين ان يحمل
كل واحد منهما خلاف الآخر كرجلين احدهما يذهب الى المشرق والآخر
الى المغرب فيكون الطريق مختلفا والمقصود مختلفا وعلمهم اى تمكن
الرجوع الى النبي عم واصحابه من المراجعة الى الثقات في حل المشكلات
رجل ثقة يعتمد عليه في الاقوال والافعال مستغنين جر كانت على
تدوين العلمين اى العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد

Copyright © King Saud University

وترتيبها ابوابا وفصولا وتقريب مقاصدها فرعا واصولا اما ان
حدثت الفتن الى متعلق بمستفتين بين المسلمين والبغي على ائمة الدين
وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والبدع من الابداع وهو
في اللغة انشاء شئ لم يسبق اليه غيره على غير مثال ولا مشورة
واما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشئ لم يسبق اليه الصحابة
والتابعون والاهواء والهواء ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات
اهل الاهواء اهل الكلية الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة
وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمشبهة
والمعطلة وكل منهم اثنا عشر فرقة فصار اثنين وسبعين واما الجبرية
فانهم ينسبوا القبايح الى الله وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا
ليس للعبد افعال اختيارية لا الجبرية ولا الشرية وهي بخالف الجماعة
واما القدرية فانهم انكروا مشية الله تع وخلقه القدر وهي
من الله ح بخالف الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا في حب علي رضي الله
عنه فرفضوا ما سواه قالوا ان الرسالة نزلت الى علي رضي الله عنه
وان جبرائيل عم قد اخطاء ويصلون عليه وهم بخالفون الجماعة
واما المشبهة قالوا الله تع على صورة الانسان ذاته وكل شئ
نحن

نحن نجد في الانسان يتصف به الذات الشعر والظفر والحاجبين
واللحم والقدم وسوى ذلك والجماعة يقولون تعالى ربنا عما يقول
المشبهون علوا كبيرا كتاب نصف بما وصف به نفسه في كتابه ليس كمثله
شئ وهو السميع البصير وكثرت الفتاوى والواقعات بين الناس
والفتاوى من الفتى وهو الشاب القوي يسمى المفتي مفتيا لان
المفتي يقوي المسائل في جوابه الحادث وجمعه فتاوى كدعاوى في
جمع دعوى والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا الفاء للسببية
يعني بسبب ذكر فاشتغلوا الى ان الاختلاف في قرائية بعض الآيات
اوجب جمع القرآن ببيان الرفيتين على عهد ابي بكر رضي الله عنه والاختلاف
في القرآن اوجب تعيينها على عهد عثمان رضي الله عنه ولم يكن مكتوبا
ومجموعا في زمان النبي عم وفي شغل اربع لغات ضم الشين مع ضم
الغين وسكونها وفتح الشين مع فتح الغين وسكونها ومعنى
الكل واحد بالنظر يقال نظر فلانا اليه اذا انظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر
تغلبه اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقالين الاول
على الحركة من المطالب الى المبادي والثانية بالعكس والحركة الاولى
تحصيل المادة والثانية تحصيل الصورة والفكر بعض ترتيب امور
معلومة للتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركتين

Copyright © King Saud University

في المطلب الهام
الفرق بين العلم
والمعرفة

اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه الاول المعرفة تستعمل
في الجزئيات والعلم في الكليات والشيء العلم يستعمل في المركبات
والمعرفة في البسايط ولذا يقال عرفت الله دون علمته والثالث
المعرفة يطلق على الادراك الذي بعد الجهل وعكسه الاخير
من الادراكين بشيء واحد يتخلل بينهما عدم ولا يعتبر من هذين القيدين
في العلم والمراد من الاحكام خطاب الله وهو يعلم من الفقه بالتفصيل
واصول الفقه بالاجمال الدلالة الاجمالية كالامر بان يقال الامر للوجوب
والنهي للتحريم والدلالة التفصيلية ما صدق عليه الامر والنهي
بان يقال اقيموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تزنوا
يدل على حرمة الزنا قوله عن ادلتها اي عن ادلة الاحكام متعلق
بالمعرفة فيخرج به علم النبي عم والملك ورد بان علمهما عن
الادلة ايضا لكن بطريق الحدس بالاستدلال فيجب ان يزاد في
قيد الاستدلال وجوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة
لا يكون الا باستدلال ولو جعل من ادلتها متعلقا بالاحكام يجب
زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النبي عم والملك قوله
بالفقه من فقه بالضم اي صار فقيها وبالكسر معناه فهم والاول
اشهر قوله وسموا ما يفيد انه علم منه تعرف علم الفقه فهو علم

والاستدلال اي بالنظر بالدليل سواء كان مسندا للاثر من العلة
الى المعلول او من المعلول الى العلة والاجتهاد الاجتهاد في اللغة
تحمل الجهد الى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي وبهذا المراد بقولهم يذل المجهود لنيل
المقصود ومعنى استفراغ الوسع يزل عام الطاقة بحيث يحس
على نفسه العجز عن المزيد عليه والاستنباط اي اخراج الاحكام من
الدلائل السمعية واصل الاستنباط النبط وهو الماء يخرج من البير
اول ما يحفر قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظرا اي علم التوحيد
وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظرا اي علم الشرايع والاحكام وهو
مشتمل على الفقه واصوله وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب
والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبهة باجوبتها
وتبيين الاوضاع والاصطلاحات الاصطلاح تخصيص اللفظ
اللغوي بمعنى غير اللغوي وهذا التخصيص ان صدر من النحوي فهو الاصطلاح
النحوي وان صدر من الفقيه فهو الاصطلاح الفقه وتبيين المذاهب
والاختلافات وسموا عطف على قوله فاشتغلوا ما يفيد اي
ما وضع بذلك فيخرج علم التفسير والحديث واصول الفقه لما انها لم
توضع لذلك معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه

فروع

اعلم

Copyright © King Saud University

يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية ومعرفة احوال
الادلة اجمالا ز افادتها اى الادلة الاحكام باصول الفقه الظاهر
انه عطف على معرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا
من حيث انها هى نفس الاصول لا مايفيد فما فلذا قيل انه عطف
على مايفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال الادلة اجمالا من حيث
انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث انها معرفة لفروعها
الداخلة فيها اجمالا وهى بهذا الاعتبار مفيد لها فيصح عطفه ايضا
على المعرفة قوله معرفة احوال الادلة اجمالا ز افادتها الاحكام
الشرعية علم منه تعريف اصول الفقه فهو علم يفيد معرفة احوال
الادلة اجمالا ز افادتها الاحكام الشرعية ومعرفة العقايد عن
ادلتها اى سمعا قوله العقايد اى القضايا المعتقدة وهو
عطف على مايفيد لا على المعرفة لان مسائل الالهيات كحدوث
وغيره ذلك من الكليات حتى يفيد معرفة مالحدوثها كقولنا الكل عالم قادر ومحرك
عدم حقه ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادت المثل فان القضية
الشخصية تفيد مثلها للمتعلم بالانعكاس كافادة القضية الكلية
لفروعها ويعرف من قوله معرفة تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة
العقايد عن ادلتها تلك العقايد بالكلام لانا عنوان مباحثه كان

قولهم

قولهم الكلام ز كذا وكذا عنوان الكتاب هو الذى يكتب على
مكتوب يعرف منه ما ز الكتاب اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم
اى قول العلماء اى قالوا ز مواضع الفصول الكلام ز اثبات الى
الواجب كذا والكلام ز اثبات النبوت كذا والكلام ز اثبات
كلام الله ع كذا وعلى هذا سايرالابواب والفصول قيل فيه بحث
لانا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها
كالصحايف والمواقف والتجريد والطوالع اللهم الا ان يراد عنوان
مباحث الكتاب المؤلف اولا ز هذا الفن لان مسئلة الكلام كانت
اشهر مباحثه واكثر ما تنازعوا وجادلوا والغرض من الجدال الزام
واقناع ما هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذى لا يحول حوله
بشبهة ولا يتطرق عليه غلط حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل
الحق لعدم قولهم بخلق القرآن قوله بعض المتغلبة من الخلفاء
العباسية كان معتزليا ولانه يورث اى يعطى قدرة على الكلام اى
على التكلم ز تحقيق الشرعيات اى تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات
والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة يعنى ان الفلاسفة علما يتوصلون
به الى سايرعلومهم سموا بالمنطق ولنا علم كذلك سميناه بالكلام
وعلى هذا التقدير يشعر بكون الكلام آلة وخادما كما هو المنطق والآلة

Copyright © King Saud University

والخادم اخس من ذوى الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام اخس
من سايرعلومنا وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتى عن قريب
ولانه اول ما يجب يعنى ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات
اذ هو اصول الشرايع كلها والفايدة فيه التم وبه الهدى والاشتغال
بالتعليم والتعلم لايكون الا بالتكلم وبه سمى كلاما وغيره من العلوم
التى اول الواجبات لايسمى به للتميز قال ع طلب العلوم فريضة
على كل مسلم ومسلمة اختلف العلماء فى ذلك الفرض فقيل هو الكلام وقيل
الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او
الاعتقاد به يجب على المكلف لان ما يتوقف عليه الواجب واجب اعتقاد
ان للعالم صانعا قادرا واحدا ثم الصلوة الخ والصوم والزكوة
وحرمة الخمر والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين
التى تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة
واما معرفة الواجبات والاجتهادية والحرمات الاجتهادية فالحق
انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت
قوله ع على كل مسلم يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل
هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم تسقط بفعل البعض ومن
قال انه فرض على كل واحد منهم لاعلى كل واحد ففى الحديث عنده

طلب

طلب العلم بنفسه او بطلب عالم به فرض على كل مسلم من العلوم الستة
هى العلوم المدونة وجوبا بمعنى واجب الكفاية ظاهرة واما بمعنى
واجب العين فباعتبار اشتمالها على العين اعنى يعلم ويتعلم بالكلام
اى بالتكلم فاطلق عليه اى على ما يفيد معرفة العقايد من ادلتها
هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره غيرا ولانه اى علم الكلام
انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره اى غير
الكلام قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وتحقيقه ان ابا حنيفة
رحمه الله عليه لما استنبط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة
لم يكن له مخالف ومنازع فما قاله من المذاهب امكن تحقيقها بمطالعة
الكتب التى دونها والتامل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا
لتحقق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله الى ان حدثت
الفتن الخ فلم يكن تحقق الا بعد المباحثة وادارة الكلام بين المخالفين
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا اى ولئن سلمنا ان غيره يتحقق
بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم
خلافا ونزاعا وشدة افتقاره الى الكلام مع المخالفين فيشتد
افتقاره اى افتقار علم الكلام الى الكلام اى التكلم مع المخالفين
والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه

Copyright © King Saud University

من العلوم اى ولئن سلم مساواته سائر العلوم فى الخلاف والنزاع
الا انه اختص به لقوة ادلته كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو
الكلام ولانه لابتنائه على الادلة السمعية اشد تاثيرا فى القلب
من اى ولئن سلم ولابتنائه على الادلة القطعية المفيدة بالادلة
السمعية كان اشد العلوم تاثيرا فى القلب ولهذا اختص به وتغلغلا
التغلغل الماء فى الشجر اذا نفذ الشجر فيه اى فى القلب يسمى بالكلام
المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا اى الكلام الغير الملحوظة فيه علم
الفلسفة هو الكلام كلام القدماء قيل معناه هذا حال القدماء
فى باب العقايد كما يقال يتكلم فلان اى تبين حاله وقيل ان علم
الكلام فى تدوين القدماء هذا المقدار ومعظم خلاته الضمير راجع
الى القدماء لا الى قافه وهو الكلام قوله وهم معظم مبتدا خبره
قوله هم الفرق الاسلامية الفرق الاسلامية اربع القدرية والجهمية
والصفاتية والشيعية والخوارج هم تتشعب الى ثلث وسبعين
فرقة على ما روى انهم قال ستفرق امتى ثلثا وسبعين فرقة كلها
فى النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى
فقط اى لا هم اخيم الاسلامية من الحكماء اليونانية كما كان المتاخرون
فعلوا كذلك وخلطوا الى كلامهم كلامهم قوله فقط بفتح القاف

او

التعلقية الغير المركبة فيما بالادلة

اوبضمها مع ضم الطاء مشددة ومخففة ومفتوحة القاف ساكنة الطاء
للزمان الماضى وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية والى الانتهائية
لان المعنى فيما رائيته قط فيما رائيته من اول زمان امكان الرؤية
الى وقت هذا خصوصا المعتزلة لانهم اى المعتزلة اول فرقة
استسوا قواعد الخلاف اى المخالفة لما ورد به ظاهر السنة لما
متعلق بخلاف الضمير فى به راجع الى ما فى لما وجرى عليه الضمير راجع
الى ما جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فى باب العقايد
فى متعلق يورد او جرى وذلك اى بيان اساس قواعد الخلاف
ان رئيسهم اى رئيس المعتزلة واصل بن عطاء اعتزل اى رجع
عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله وهو من اهل السنة والجماعة
يقرر اى يقول حال من الضمير المستكن فى قوله اعتزل اى مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المعتزلة بين المنزلتين اى بين
الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام المعتزلة
لان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عندهم وعن ابن عباس رضى الله
رضى الله عنه ان الاعراف فى قوله تع وعلى الاعراف رجال منزلة بين
الجنة والنار واهلها من استوى حسناته وسيئاته ومن ذهب
الى الغراء بغير اذن ابويه وشهد فيه لكن آخرهم الى الجنة وقيل

اصحاب الاعراف

Copyright © King Saud University

اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى الى
ظهور محمد عليهما السلام فقال الحسن البصرى رحمة الله عليه قد اعتزل
الى واصل بن عطاء عنا فسموا المعتزلة والقاضى عبد الجبار من
المتاخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال
فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار لهم الاعتزال
لهم مدح وينتقض هذا بقوله تع فان لم تؤمنوا لى فاعتزلونى فالمراد
من الاعتزال هنا العزلة من الايمان الذى هو الكفر لا العزلة عن الكفر
والباطل وهم اى المعتزلة سموا انفسهم اصحاب العدل العدل
التسوية عدل الشئ بالشئ اذا سويته به والتوحيد لقولهم
بوجوب ثواب المطيع وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن
يثوب اليه اى يرجع اليه وعقاب العاصى على الله قوله بوجوب ثواب
المطيع علة تسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد العدل ونفى الصفات
القديمة عنه اى عن الله هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد
واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم
اما الاول فلانه اذا لم تقم به تع صفة لم يكن آمرا ولا ناهيا وكان التعذيب
التعذيب منه على بعض الافعال ظلما واما الثانى فلان افعال المخلوق

اذا

اذا كانت بخلقهم كان له شركاء فى الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى
ثم انهم اى المعتزلة توغلوا التوغل الافراد والاعتداد فى علم الكلام
وتشبثوا الى تمسكوا باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع
مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ الى متعلق بقال بشاع
ابو الحسن الاشعرى وهو من نسل ابى موسى الاشعرى صاحب
رسول الله وكان الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى زمان الاول من
المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة لاستاذه
ابى على الجبائى بتخفيف الباء منسوب الى الجبا وهو قرية فى شرح
العمدة الجبائى بتشديد الباء ما يتعلق فى ثلثة اخوة مات احدهم
اى احد الاخوة مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال
الجبائى ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث
لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعرى فان قال الثالث يارب
لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى اما انا اكبر فاعبدك واطيعك فادخلنا
الجنة فقال اى الجبائى يقول الرب انى كنت اعلم منك لو كبرت لعصيت
فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا لان الاصلح للعبد
واجب على الله ان يعطيه يعنى عند المعتزلة ولو لم يعطه مع انه
لا يتضور به والعبد لا ينتفع به لكان الله تع بخيلا اعلم ان المعتزلة

اوجبوا على الله امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها
العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده
في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا قال الاشعري فانه قال
القائل اي العالم يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصيك فلا ادخل النار
ماذا يقول الرب قوله ماذا فيه وجهان ان يكون ما استفهامية وذا
بمعنى موصول ويقول صلته اي ما الذي يقول الرب وان يكون ماذا
بمعنى اي شيء مبتدا ويقول خبره فبهت الجبائي اي سكت وتحير
من غير اقتدار على التكلم قيل لو قال الجبائي في جوابه الثالث ان الله
الايجاد والابقاء ليس مما يجب على الله بل الواجب اللطف حتى لو لم
يرد عليه الالزام كاعطاء العقل لتميز خيره عن شره والقدرة
ليختار خيره وارسال الرسل لهديهم الى الخير فانهم اذا
جبوا ذلك وقالوا لان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصلها
قبيح يجب عليه تركه بمقتضى حكمته وترك الاشعري مذهبه اي مذاهب
الجبائي واشتغل بهوى الاشعري ومن تبعه بابطال راي المعتزلة
واشتغل ايضا الشيخ ابو المنصور الماتوردي وهو تلميذ ابا حنيفة
بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة والضمير في بهوا راجع
الى ما ومضى عليه الجماعة قوله ومضى معطوف على اورد والضمير عليه

راجع

راجع الى ما فسموا الى الاشعري ومن تبعه اهل السنة والجماعة
ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اي من اللغة السريانية الى العربية
وخاض اي شرع فيها اي في العربية الاسلاميون اي الفرق الاسلاميون
الاسلامية مما المعتزلة وغيرها فحاولوا الرد على الفلاسفة فيما
خالفوا اي الفلاسفة فيه الشريعة الضمير فيه راجع الى ما فخلطوا
اي الاسلاميون ما بالكلام كثيرا من الفلاسفة ليحققوا اي الاسلاميون
مقاصدها اي مقاصد الفلسفة فيتمكنوا اي يقدروا من ابطالها
اي الفلاسفة وهلم جرا وهو مصدر رجر يجر بمعنى جذب وهلم بفتح
الميم اي احضر وهو اسم فعل يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يونث
ويجمع عند بني تميم واصله عند البصريين هالم من ثم اذا قصد حذفت
الالف وعند الكوفيين هل اتم فحذفت الهمزة بالقاء حركتها الى
على اللام وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر فيكون متعديا كما
في قوله تع قل هلم شهداءكم ولازما كقوله هلم الينا وهو معطوف
على مقدر اي اسمع ما تلونه وهلم جرا او على جملة فحاولوا العطف
القضية على القضية وقيل على جملة خاض وهو سر هو اذ لا معنى
لتاخره من اخبار ان كونه من تتمة الشرط اما اذا رجوا فيه معظم الطبيعيات
هو اجسام الافلاك والعناصر وغير معظم الطبيعيات توابع اجسام

Copyright © King Saud University

الافلاك كالشمس والقمر والنجوم وتوابعها العناصر كالدخان والبخار
والالهيات وهي البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وعن معتقداته
الدينية وخاصة عن الرياضيات كعلم الهندسية حتى كاد لا يتميز
اي الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات المراد بالسمعيات
احوال البرزخ وهذا اي الكلام الذي يختلط بالفلسفة هو كلام
المتاخرين والكلام الذي لا يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء
وبالجملة اي سواء كان كلام القدماء او كلام المتاخرين الفرق بين
بالجملة وبين الجملة ان بالجملة يستعمل في الكثرة وفي الجملة يستعمل في القلة
هو اشرف العلوم لكونه اي علم الكلام اساس الاحكام الشرعية
لان صحة الكتاب والسنة وبثبت فيه ورئيس العلوم الدينية ولكون
معلوماته اي مسائل علم الكلام العقايد الاسلامية وغاية اي غرضه
ومنفعته فان غاية يترتب على الشيء يسمى من حيث ترتبه غاية ومن
حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يسوق اليه منفعة الفوز اي
الظفر بالسعادة الدينية اي مكر ما عند الله تعالى والدنيا وبه اي
مكر ما ومحتقر ما عند الخلايق وبراهينه جمع برهان فعلان يقال في اللغة
ابره الرجل اذا جاء بالبراهين من قولهم بره الرجل اذا ابيض ويقال
برهانه وبرهنوهته ايضا للمراة البيضاء وفي الاصطلاح هو القياس
المؤلف

القطعية
المولف من اليقينيات الخ جمع مجمة وهي القضايا المرتبة الموصلة الى
المطلوب التصديقي اي العقلية المؤيدة قوله المؤيدة صفة جرت
على غير من هي له اكثر ما بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من
الطعن ببانيته لما فيه اي علم الكلام والمنع عنه اي عن قرآءة علم الكلام
قوله وما نقل عن السلف اشارة الى جواب سؤال ما قيل انك اذا عرفت
ان هذا العلم اشرف العلوم ولو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثه
وقرآءته ونقل ذلك عن الشافعي ومالك واحمد وجميع اهل الحديث
وعن ابا يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه
بقوله فانما هو للمتعصب لدينه والقائم عن تحصيل اليقين
والقاصد ازالة الفساد عقايد المسلمين لما نقل عن السلف انه
تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وزاد زيادة قدر الحاجة معزى
عنه لما روى ان حماد بن ابا حنيفة رحمه الله كان يتكلم في الكلام فنهاه
الاب عنه فقال له الحماد قد رايتك وانت تتكلم فمالك تنهاني فقال
يا بني كنا نتكلم وكل واحد منا ما كان الطير على راسه مخافة ان
يذل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه
فكان يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان
يكفر صاحبه ولما روى في الخبر الصحيح انه عم خروجه يوما على الصحابة

Copyright © King Saud University

وهم يتكلمون في بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ايها هذا امرت
ام بهذا ارسلنا اليكم انما هلك من كان قبلكم حتى تنازعوا في القدر قيل
هذا الحديث يدل على النهي عن البحث مطلقا لان الصحابة انما جادلوا
لينجلي عند قلبهم لا للتعصب او الافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم فما نهى
نهي كلهم كلامهم بل الحق ان ينهاهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك
قال الامام الآيات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته
والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انه منهي قيل في وجوابه انها
وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهي السلف انما ورد عن
تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها فانه يقاسي القلب فلهذا يقال اكثر
حلقية تاركي الصلوة ومرتكبي الكبيرة ومضيعي العمر فيما لا يعنيهم وايضا
في الاطلاع على تفصيلها ودقايقها زيادة فضل ينشأ منه العجب والكبر
والجدل لمن يناظره وكل ذلك سبب الشر ولذا قال جمع الكلام ينبغي ان
يختص في تعليمه من فيه ثلث خصال التجرد والزكاء والتقوى قيل
فهو واجب على من هو اهل له وحرام على من هو ليس اهله والخايض
فيما لا يفتقر اليه الضرير راجع اما من غوامض المتفلسفين من بيان
ما كالبحث عن كيفية وجود الباري تع وكيفية تعلق القدرة بالمقدورات

عقدة

وكيفية

وكيفية العذاب بعد الموت وكالبحث عن الامور العامة والجواهر
والاعراض فان الحاجة اليها في اسباب العقايد الدينية هو العلم
بامكانها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا لا غير والا اي وان
لم يكن المنع للتعصب في الدين فكيف يتصور المنع الكيف قد يكون في
حكم الظرف بمعنى اي حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية اذا كان
بعده اسم كما في قولك كيف زيد واذا كان بعده فعل يكون في محل النصب
على الحال كقولك كيف جئت على هو اصل الواجبات واساس المشروعات
ثم لما كان اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان المقصود
الاهم من علم الكلام هو وجود الصانع تع وصفاته وتوحيده وافعاله
وسايل السمعية الكلامية والمقصد ان يصدر المصنف الكتاب
بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب عنه بقوله ثم لما كان مبنى الكلام اي علم الكلام
على الاستدلال بوجود المحدثات المحدثات ما يكون مسبوقا بالعدم على
على وجود الصانع اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته قسمان
احدهما اني اي منسوب بان وهي يدل على الثبوت والتحقق وهو الاستدلال
الاستدلال بالمصنوع على الصانع والثاني لمي اي منسوب بلم وهي
العلية وهو عكسه فالاول سابق فلهذا احكم باء مبنى الكلام على
الاستدلال اي توضيح هذا يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود

Copyright © King Saud University

وايجاده ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب من
التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال وتوحيده اى الصانع
وصفاته وافعاله كالاختيار والارادة ثم منها اى من وجود الصانع
وحياته وصفاته وافعاله اما سايرالسمعيات كما يستدل بالمعجزة
وهى فعله تعالى على ارسال الرسل وبها اما سايرالسمعيات كسؤال منكر
ونكير وعذاب القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار اما
غير ذلك فانه يجب بسبب ناسب وجوب لما تصدير الكتاب الى العقايد
بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها
اى بالاعيان والاعراض ليتوسل بذلك اى بالتنبيه الى معرفة ما هو
المقصود الاهم وهو معرفة البارى وصفاته فقال قال اهل الحق
وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تع بالحق والبراهين وهم اهل
السنة فانهم يتبعون الحق واغا عبر عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء
بهم واغا قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث
العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة فان واحدا لو لم يعلم
حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن التكلم
معه جايزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين في شرح
مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس

الاقتداء

مقامات

الناطقة

الناطقة وهى معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزيه عن
النقصان بما صدر عنه عن الآثار والافعال نع النشاة الاولى والآخرة
وبالجملة معرفة المعاد والمبداء والطريق الى هذه المعرفة من وجهين
احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل
الرياضة والمجاهدين والسالكون للطريقة الاولى ان التنزيهات
من ملل الانبياء عليهم السلام وهم المتكلمون والافهم المشاهدون
والسالكون للطريقة الثانية اذ وافقوا نع رياضتهم احكام الشرعية
فهم الصوفية المتشرعون والافهم الحكماء الاشراقيون والمصنف
لما كان سالكا للطريقة الاولى واتبعا لهدى الانبياء ومعتقدا
بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق وهو ان الحق
المطابق للواقع اى نفس الامر هذا يشعر بان الحق صفة مشبهة وقد
يجئ بمعنى المصدرى وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من اسماء الله تع لكن
الاول انسب هنا يطلق اى الحق على القول يقال القول حق والعقايد
والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك اى باعتبار اشتمال
كل واحد من الاقوال والعقايد وغيرها على ذلك الى على الحكم المطابق
للواقع ويقابله اى الحق الباطل وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة
يقال القول باطل والاعتقاد باطل واما الصدق فقد شاع للاقوال خاصة

صفاته

Copyright © King Saud University

يعني الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته
في الاقوال خاصة يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين
صادق والمذهب صادق الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق
عمومًا وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا
ويقابله اى الصدق الكذب يعني الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد
وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة وقد يفرق بينهما اى
بين الحق والصدق بان المطابقة يعتبر في الحق من جانب الواقع وفي
الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته اى الحكم الواقع ومعنى
حقيته اى الحكم مطابقته الواقع اياه اى الحكم يريدان معنى الحكم الصادق
هو الحكم المطابق بكسر الباء ومعنى الحكم الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء
هذا افرق بحسب المفهوم واما ما سبق فرق بحسب الاستعمال فانهما
متحدان بالذات مغايران بالاعتبار فان قيل لم سمي الحق حقا والفرق
صدقا قلنا ان الملحوظ اولا في هذا الاعتبار الاول هو الواقع في نفس الامر
الموصوف بكونه حقا ويسمى الصدق به تميزا عن اخيه حقايق الاشياء
ثابتة الجملة في موضع النصب بانه مقول قال حقيقة الشيء وماهيته جمعهما
في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود
والماهية لا باعتباره يعني ان الماهية اعم من الحقيقة فان الماهية عبارة عن

ماهية

ماهية الشيء يكون به هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كماهية
الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء اصلا كماهية
العنقاء وهو طير يطير في الغاف وان الحقيقة عبارة عن به الشيء
يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على شيء في الخارج كماهية الانسان
وغيرها ما به الشيء هو هو الضميران للشيء او احدهما للشيء
والآخر لما وهما مبتدا وخبر والجملة خبر عن الشيء وبه متعلق
بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في محل الرفع صفة وخبره توضيح المعنى
الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان
باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناؤه عن
السبب غالبا لضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا
بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب في الماهية كما
عرفت على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكون الانسان
انسانا كالحيوان الناطق للانسان بخلاف الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه اى بدون الكاتب والضاحك
فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو يعني
كانه اشارة الى ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان
لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال

في الخارج ٥

Copyright © King Saud University

واشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا باعتبار تحققه في الخارج
حقيقة بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار شخصه
هوية يقال شخص بصير فتوشا خص اذا فتح عينه ومع قطع
النظر عن ذلك ماهية اى مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق
والتشخص والشيء عندنا الموجود مبتدا وخبر اى عند اهل
السنة والجماعة الموجود خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن
عندهم شيء بمعنى انه ثابت وان لم يتدخل في جملة الوجود لا
بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في شيء بمعنى المقرر
الثابت في الخارج واما الشيء اللغوي فهو ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه فيعم المعدوم والممتنع ويدل على ما ادعاه اهل السنة
والجماعة قوله تع وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليل
على ان المعدوم ليس بشيء لان الله تع نفى الشيئية في حال علمه
ولو جاز لما صح النفي وقد صح والثبوت والتحقق والوجود
والكون الفاظ مترادفة فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفا للوجود
لكن المعتزلة مع اترادف الثبوت مع الوجود يقولون قالوا ثبوت
الشيء بحيث يكون مظهرا للاثار هو الوجود والا فهو الثبوت
فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة المجهول

ومصدر

ومصدر المعلوم هو الوجود بمعنى المصادفة معناها اى معنى
الثبوت والتحقق هو بديهي التصور فلا يصح تعريفه الا لفظا
وقيل بديهي لا لكن بديهية كسبية وقيل لا يمكن تعريفه اصلا لا
بديهية ولا كسبيا والاستدلال كل واحد منها ثابت في موضعه
في المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالعه ثم والحق ان
اريد بالوجود كون الشيء في الخارج فبديهي كقولك زيد في الدار
وان اريد به امر منشاء منه هذه النسبة فغير معلوم الحال فان
قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا حاصل هذا
السؤال لما كان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة
وكان الشيء هو الموجود كان قول المص حقايق الاشياء ثابتة
باطلا لان الشيء لما كان هو الموجود كان حقيقة ايضا موجودة
فان حقيقة الشيء عين الشيء فيكون تقرير قوله حقايق الاشياء
الامور الثابتة ثابتة فهو لغو لان المحمول لا بد وان يكون مغايرا
للموضوع وهنا ليس كذلك لان المحمول هنا عين الموضوع فلا يكون
حمله في المعنى بل في اللفظ قلنا المراد ما تعتقده حقايق الاشياء
فلفظ حقايق الاشياء بدل من الضمير الغايب او مفعول ثان للتعتقد
وتسميته باكلها من الانسان والفرس والسماء والارض التسماء

Copyright © King Saud University

جمع سماواة والهمزة بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد
الف زايدة والهمزة في ارض اصل روى عن علي بن طالب رضي
الله انما سميت الارض ارضا لانها تتأرض اي تاكل
ما فيها وقال بعضهم لانها تتارض بالجواهر والاقدام والسماء
في اللغة ما علاك واظلك واصل الكلمة هذا الاسماء ومنه قولهم
ارضت القرحة اذا اتسعت امور موجودة قوله ان ما نشهده
مبتدا، امور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول
والموضوع في هذه القضية وان توهم اتحادهما في المفهوم متغايران
في الحقيقة وفي المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيجد الحمل في
المعنى فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السوال
في نفس الامر اي موجود في ذاته اي ليس وجوده وتحققه وثبوته
لغرض فارض واعتبار معتبر كما يقال واجب الوجود موجود اي
ما ثبت بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود وهذا الكلام مفيد
اي قولنا حقايق الاشياء ثابتة كلام مفيد محتاج الى البيان
البيان عبارة عن اظهار المقصود بالملفوظ لغة وهو من البيان
وزكاء القلب اي صدق هذا الكلام للتردد او منكر به كالسوفسطائية
او بيان بكونه مفيدا بالتامل بالنظر الى من اطلع على الترادف وحمل

معناه

معناه ان هذا الحكم المجمل مفتقر الى فروع بعضها يحتاج الى
البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض
فيه بحث لان تركك الثابت له فروع كذلك قوله ربما يحتاج الى
البيان تاكيد لهذا الكلام مفيد لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان
محتاجا الى البيان كان المحمول غير الموضوع وحمل الشيء على غيره مفيد
بالاتفاق ليس اي قولنا حقايق الاشياء ثابتة مثل قولنا الثابت
ثابت في الفاد لان المترادفين فيه ظاهر فلا يحتاج وصدقه الى البيان
كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر
الى كل واحد بلا تامل بخلاف قولك حقايق الاشياء ثابتة ولا مثل
قوله انا ابو النجم وشعري شعري لان التاويل فيه لازم قطعا
ولان التاويل في حقايق الاشياء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف
شعري فان التاويل فيه لافادة لا لازالة الخفاء قيل ولا مثل قوله
انا ابو النجم وشعري شعري اي حال كونه غير مؤول ليس مثله او نقول
تاويله ليس مثل تاويل شعري شعري اتحاد اللفظ والمعنى بخلاف
ما نحن فيه فان الاتحاد ليس الا من جهة المعنى واما من قول الشاعر
انا ابو النجم وشعري شعري فلتضمن اسمه نوعه وصفته الحاء الكمال
تضمن سهم حاتم الجواد او قوله خبرا وكذا شعري اي انا ذلك

المشهور الموصوف بالكمال وشتى هو الموصوف بالبلاغة

ليس ه

وهذا المعنى بسديد نعم قولنا حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى بحقايق الاشياء ثابتة فى الواقع اى كل ما تسميته حقيقة من الحقايق ونطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرها اشياء موجودة فى الخارج فظاهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك على ما لا يخفى متعلق بالبناء المقدر اى بناء على ما لا يخفى وتحقيق ذلك اى الجواب المذكور ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة

الشئ ه

يكون الحكم عليه اى عما ذكر بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من انه حيث انه جسم كان الحكم عليه اى على الانسان بالجيوان مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا يعنى لو كان السامع عالما بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحكم بالحيوانية ولو علم من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول والحكم كذا فى قولنا حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقايق وواجب الوجود اذا اخذ من حيث انهما موجودان فى الخارج يكون الحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجيين ولم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا والعلم بها اى بالحقايق من تصورنا من بيان علم والتصديق بها وباحوالها اى كونها اعيانا واعراضا

والضمائر

والضمائر كلها راجع الى الحقايق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقايق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت ليتحقق العلم به اشار به الى دفعه بتعميم العلم الى تصورانه والتصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع الى الثبوت الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات الصانع بخصوص الاقوال الثابتة فلا بد من التعميم بغير الثبوت متحقق اى موجود فى الذهن عند القايلين بالوجود الذهنى او ثابتة فى نفس الامر كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود فى الخارج عند من لم يقل به وهو خطا لان القايل بوجود العلم اغا قاله بواسطة وجوده فى النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود فى الذهن والذهن موجود فى الخارج فيصح ان العلم موجود فى الخارج لكنه مردود لان وجود العلم فى الذهن وجود ظلى ووجود الذهن فى الخارج وجود اصلى فلا ينتظم القياس انتظاما فى قولك الدار فى الحمة والحمة فى البيت وقيل المراد من قوله العلم بها العلم بثبوتها اى بثبوت حقايق الاشياء يعنى قال بعض العلماء انه ذكر فيما سبق شيئان الاول قوله حقايق الاشياء والثانى الثبوت المذكور ضمنا فى قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذى فى قوله بها عايدا الى قوله حقايق الاشياء لان الالف واللام فى قوله الاشياء

بتعميم ه

لاستغراق الجنس وحقايق مضاف اليه فيكون المراد بالحقايق جميع الحقايق
لان مقابلة الجمع الذى هو قوله حقايق بالجمع الذى هو قوله الاشياء يستلزم
انقسام الآحاد بالآحاد فيكون فى مقابلة كل فرد من افراد الشئ فرد من
افراد الحقيقة فيكون معنى قول المصنف العلم بجميع الحقايق متحقق وانه محال
لان كثيرا من الحقايق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عايد الى الثبوت
الذى وكنزه ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عايدا الى الثبوت
لوجب ان يقول المصنف والعلم به لان الثبوت مذكر. قلت لا يجب ان يكون الضمير
العايد اليه مذكورا لوجوب المطابقة بين العايد والمعود اليه قلت
الى الثبوت وان كان مذكورا الا انه مضاف الى المونث فيكون مؤنثا بالاضافة
الى المؤنث للقطع اى لكونه مقطوعا بانه لا علم بجميع الحقايق لان بعضها
لا يعلم بانه لا علم بجميع الحقايق قيل لا يندفع الف والمذكور بتقدير الثبوت
فانه كما لا يجوز العلم بجميع الحقايق لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقايق
لان العلم بثبوت جميع الحقايق انما يكون بعد العلم بجميع الحقايق فيكون انتفاء
الثانى موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عايدا الى الحقايق دون الثبوت
جوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت فى ضمن المحمول وهو غير مستغرق فى نفسه
وان استغرق موضوعه والجواب اى جواب قوله قيل الجواب مشتق
من جانب اذا قطع ولما سمى جوابا لانه يقطع به كلام الخصم ان المراد بما
الجنس

اى العلم

اى العلم بجنس الحقايق متحقق اى لانا نعلم ان المراد بالحقايق جميع الحقايق
بناء على ان المعنى ان ما تعتقده حقايق الاشياء فهو ثابت فى نفس الواقع
ولا شك ان كل ما نعتقده كذلك قيل لانا نعلم ان كل ما نعتقد كذلك
لجواز الخطاء فى الاعتقاد نعم انا نعتقد كذلك حسب اعتقاد نا لكنه تكلف
فالمرجوع الى الجنس اسهل رد على القايلين بانه لا ثبوت لشئ
من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها اى الحقيقة
يعنى ان قول المصنف حقايق الاشياء ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشئ
من الحقايق لانا نعلم نقيضه بالكلية والاثبات فى الجملة كاف فى رد هم وقوله
والعلم بها متحقق رد قولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا لعدم ثبوتها
والحاصل ان مدعى الخصم السالبة الكلية ومعلى لا شئ من الحقايق بثابت
ولا علم بثبوت حقيقة ففى رفعها يكفى اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها
واثبات احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا
وكذبا خلافا للسوفسطائية زعم قوم ان السوفسطائية طايفة تنشعب
الى ثلثة مذاهب كما نقله الشارح رحمه الله منعوه وقالوا لا يمكن عند
عاقل ان يقول بهذه المذاهب بل غلط سوفسطائى فى موضع غلط يدل
عليه اشتقاق اسمه من سوفا واسطا كذا فى تلخيص المحصل فاذا منهم

Copyright © King Saud University

ای من السوفسطائی ینکر حقایق الاشیاء ویزعم انها ای حقایق
الاشیاء اوهام کالمعقولات موهومات وخیالات باطلة وهم العنادیة لعنادهم
الحقایق ومنهم من ینکر ثبوتها ای حقایق الاشیاء فی الخارج ویزعم
انها تابعة للاعتقادات حتی ان اعتقدنا الشیء جوهرا فجوهر وعرضا
فعرض او قدیما فقدیم او حادثا فحادث فیکون کل من النقیضین حقا
بالنظر الی معتقده لکن فی نفس الامر شیء حق عندهم فلا اعتبار لهم
وهم العندیة لنسبتهم الحقایق الی انفسهم رد المصنف مذهب العنادیة
والعندیة بقوله حقایق الاشیاء ثابتة ومنهم من ینکر العلم بثبوت الشیء
ولا ثبوته ولا ینکرون بثبوت نفس الحقایق ولا ثبوتها فی نفس الامر بل
ینکرون العلم بالثبوت والعلم بلا ثبوت ویزعم انه شاک فی انه شاک وهلم جرا
هلم کلمة دعوة الی شیء تقول هلم یا رجل وکذلک الاثنین والجمیع والمؤنث
موحد وهذه الکلمة تستعمل بمعنی دعاء المخاطب کقولک هلم الی ای ادن
منی وتعال وهم اللاادریة رد المصنف هذا المذهب بقوله والعلم بها متحقق
والفرق بین المذاهب الثلثة ان الاول ینفی الحقایق والثانی ینفی لا
مع قطع النظر عن الاعتقادات لا لقوله بثبوتها بتبعیة الاعتقادات
والثالث ینفی ثبوتها وعدم ثبوتها لنا تحقیقا نصب علی التمییز من النسبة
فی لنا وکذا الزاما بعده انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشیاء

بالعیان

علی الاول

ولیس

بالعیاة ای احدی الحواس الظاهرة وهو الموجودات الخارجیة
کحرارة النار وبرودة الماء وبعضها بالبیان ای بالدلیل العقلی
وهو الامور العقلیة فثبت المطلوب الذی هو ثبوت حقایق الاشیاء
وتحقق العلم بتلک الحقایق والزاما معطوف علی تحقیقا انه ان
لم یتحقق نفی الاشیاء فقد ثبتت ای الاشیاء والا لزم ارتفاع
النقیضین وهو محال وان تحقق نفی ای تحقق نفی الاشیاء
والنفی والواو للحال حقیقة من الحقایق فثبت المطلوب لکونه
ای لکون النفی نوعا من الحکم والحکم قسم من العلم لکونه تصدیقا
والعلم قسم من الکیفیات النفسانیة وهی قسم من مطلق الکیف
الذی هو قسم من العرض الذی هو قسم من الممکن الذی هو قسم
من الموجود وهذا من قولهم لا نفی لا ثبوتا ای لا نفی
حقایق الاشیاء بثبوتها فقد ثبتت شیء من الحقایق فلم یصح
نفیها علی الاطلاق ولا یخفی انه ای الالزام انما یتم علی العنادیة
لان الثانیة تقول تحقق النفی بحسب اعتقادنا ونفی الامر
والثالثة تقول لا ادری ای تحقق النفی ولا عدمه تحققه ولهذا
قال الشارح ولا یخفی انه انما یتم علی العنادیة وهکذا الاستدلال
بثبوت بعض الاشیاء بالعیان لا یقال لا یتم شیء من الاستدلال

Copyright © King Saud University

والالزام على العنادية ايضا اذ ليس شئ من مقدماتها متحققة
ومعلومة عندهم فكيف يقوم عليهم لانا نقول ان تحقق علم بشئ
معلوميتها فقد تحقق النفي وهو شئ وان لم يتحقق ذلك ايضا كان
مذهب اللاادرية لا مذهب العنادية بل الاستدلال من ظر فهم
لايكاد يصح لانه حقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى يثبت مدعاهم
فالسند لالهم يناقض مذهبهم قالوا الى السوفسطائية الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يخ
اما في الكليات او في الجزئيات وكلاهما باطل اما الاول فلان الحس
لا يدرك الكليات فضلا عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل
واما الثاني فلان الحس يغلط في الجزئيات فانه يرى الصغير
في نفس الامر كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالغيب في الماء يرى
كالا جاصة ويرى الكبير في نفس الامر كصغير اكالاشياء ويرى
الواحد كثيرا كالنجم اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين ويرى المعدوم
كالسراب موجودا وغير ذلك فيكون حكم الحس في اي جزء كان
في معرض الغلط ولا يكون مقبولا معتبرا كحول يرى الواحد اثنين
اي الذي يقصد اطول تكلفا واما الاحوال الغلط العقل يرى الواحد
اثنين لاعتقاده بالوقوف على الصواب والصفراوي يجد الحلو

مرا

مرا ومنها اي من الضروريات بديهيات قد يقع فيها البرهانيات
اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها الى الشبهة الى انظار دقيقة
اذ البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء والافكار والازم
بط وكذا الملزوم يعني ان كل قضايا يدعي صاحبها البديهية
ومخالفة ينكرها فيعرض فيه شبهة واذا وقع الاشتباه يحتاج
في حله الى انظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعي المعتزلة بديهية
حسن صدق النافع وقبح كذب الضار وانكره الاشاعرة والنظريات
فرع الضروريات فقادها الى الضروريات فادها الى النظريات
ولهذا اي لاجل ان النظريات فرع الضروريات كثر فيها الى النظريات
اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسبب جزئية
لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط كما في قولنا الشمس مضيئة
والنار حارة والماء بارد اعلم ان شيوخ الحكمة كالافلاطون وغيره
انكروا الحسيات واعترفوا البديهيات قالوا لانرى الفلك ساكنا وهو متحرك
وبنرى دائرة من النار وهي شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو
شفاف واذا غلط الحس المسلم في امثالها كان منها لا يقبل ادراكه
في الحسيات اجيب بان غلط الحس في البعض لاسبب الجزئية لا ينافي
الجزم بالبعض الاخر لانتفاء سبب الغلط فيه بالكلية اعترض بان سبب

Copyright © King Saud University

لم يكن م

الغلط غير محصورة فلعل الكاغد مثلا ابيض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان
السبب الحكم حصر الاسباب ثم نفيها فيه ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة
فلا يكون بديهيا رد عليهم بان حكم العقل لما كان متمانعا في الحس
كان متمانعا في العقلي فاعترافهم بالعقلي دون الحسي بط ولو قيل
بديهية العقل يشهد في العقلي بعدم غلط قلنا بديهية يشهد ايضا
عدم غلط في الحسي فلا قدح فيه والاختلاف في البديهي هذا جوب عن
قوله ومنها بديهي وقد يقع فيها اختلافات لعدم الالف او الحفاد
في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف عن جوب عن قوله "
والنظريات فرع الضروريات فسادها فساد بالفساد الاثر
لا ينافي خفية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى الحكم
الى الملاحظة معلم خصوصا اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم يثبت به
اي بالمعلوم بمجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا
قيل هذا اورد علما من انكر الحقايق كلها لا علما من انكر الحسيات فقط لانهم
لم يدعوا غلط الحس في كل شيء بل لما وجدوا غلطه في صور كثيرة
اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين فاذا قلت الغلط في الحسيات يستلزم
الغلط في العقليات لانها مبادية فلا يقين قلت الاستلزام ممنوع

فانك

فانك اذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا ثم ابصرته في موضع آخر ساكن
ايقنت منهما بانه متحرك وهو اليقين حصل من الغلطين لا من
جهة غلط فان الحس يتجيزه في الموضعين بل الغلط ليس بغلط
بل الغلط في زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط لا يقدح
في ادراك الحواس بل يقدح في العلم بكونه ادراكا حقا وهو
مدفوع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكم الذي اودع في كل
نوع مصلحة لم يتخلف عنه علما كان فطرة الحواس للادراك كان
اكثر ادراكه سالما عن سبب الغلط وسوفسطائهم للحكمة الحكيم
والعلم المزخرف وهي التي يكون ظاهرها محلا بصورة الصدق والحق
وباطنها باطلة وكاذبة لان سوفسطا معناه العلم والحكمة والسفسطا
معناه المزخرف اي المزين بالباطل والغلط باطنه ومنه اشتقت
السفسطة استعملت في اقامة الادلة على ما علم كخفقة بالضرورة
كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفا اي محب الحكمة واسباب العلم
اي اسباب حصول العلم بحذف المضاف والسبب هو لغة ما يتوسل
به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وهو صفة
يتجلى بها اي بالصفة المذكورة لمن قامت على اي الصفة به الضمير في
به راجع الى من يمكن تعريفه وهذا التعريف لا بد المنصف والعاقل في

الحكيم ع

اى يتضح بها ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه الضمير عنه راجع الى ما
وما عبارة عن المعلوم قوله ويمكن معطوف على يذكر وكلاهما اى
يذكر ويمكن تفسير المذكور ويتضح ويمكن تفسير لقوله يتجلى قيد بالمذكور
ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل فيرد عليه كم من معلوم
يحصل بالكنه فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه بقوله ويمكن ان
يعبر عنه اى من شانه ان يذكر ويعبر عنه فالشيء الذى غير مذكور يمكن
ان يذكر الذكر بالضم بالقلب وبالكسر باللسان قوله المذكور من الذكر
بالكسر ههنا لانه لو اخذ من الذكر بالضم لم يحتج الى هذا التاويل لكنه بعض
المعلوم فذكر في تعريف العلم تكلف اعلم ان العلماء اختلفوا في العلم
المطلق على مذاهب ثلثة المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج الى
التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازي رحمه الله لدليلين الاول
ان كل واحد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص
متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان
المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل
العلم الخاص الذي هو لكل واحد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا
عليه والسابق على الضروري اولى من ان يكون ضروريا فيكون العلم
المطلق ضروريا وهو المطلوب والدليل الثاني هو انا نقول لو كان العلم

المطلق

المطلق كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال جزما او بغيره وهو
ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف
معلومية كل واحد منهما على معلومية الاخر وانه محال ويمكن ان يجاب
عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول وهو ان يقال
لانم ان تصور ذلك العلم الجزئي المتعلق بالمعلومات الخاصة
بوجوده وذلك الحصول غير تصور وغير مستلزم اياه لان كثيرا
ما يحصل لنا العلم الجزئي المتعلق بالمعلومات المخصوصة ولا يتصور
شيء من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده
متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا
ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لكن لانم يلزم منه ان يكون
ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا
للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فلان
يقال انا نختار ان العلم معرف بغيره ولكن لانم لزوم الدور فان
غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي ما متعلق به لا بتصور حقيقة العلم
المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير وتصور
الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره وحصول الشيء
غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره

فهو اذن بين الغير اذ حصول ذلك العلم الخ

الامام الحرمين وامام الغزالى واستدلا عليه بدليل الحكيم للامام
فخر الدين الرازى والمذهب الثالث انه نظرى يمكن تعريفه لكن اختلفوا
فى تعريفه موجود اكان او معدوما كالشئ الذى يدرك بالعقل لا
وجود له فى الخارج فيشتمل ادراك الحواس وادراك العقل من
التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة
توجب تميزا لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل الشيئين احدهما ان يكون
هناك نقيض ولا يحتمله والثانى ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه
ايضا ان يقال لا يحتمل النقيض وعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء
لتناوله لتناول التصور والتصديق اليقينى دون غيره بخلاف
التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقينى ايضا فيكون الحد
الثانى فاسدا دون الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم صفة اى امر
قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها الذى هو العلم
تميزا المدركات عما عداها لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق ذلك
التميز الذى هو المعلوم نقيض ذلك التميز اى توجب كونها من محلها
بميز ابكسر الياء قوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير
وقوله توجب تميزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفات
النفسانية كالشجاعة والحسن وغيرهما ومن الصفات الجسمانية

كالسواد

كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات توجب
لمحلها تميزا اى توجب كون محلها بميزا بفتح الميم الياء لا بميز ابكسر الياء
لمحلها ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد
يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل
ويوجب ايضا له تميز المدركات عن غيرها وقوله لا يحتمل النقيض
يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التميز
الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب
لاحتمال ان يطلع صاحبه فى المستقبل على ما هو الواقع فيزول
ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة
بمحل متعلق بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها
بميزا لا يحتمل ذلك التميز المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من
اعتبار المحل الذى هو العلم لان التميز المتفرع على تلك الصفة
انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو بشئ يتعلق بتلك
الصفة والتميز وذلك الشئ هو المعلوم الذى لا يحتمل نقيض
ذلك التميز فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على
عدم التقييد بالمعانى بغير قيد يعضهم هذا التعريف بالمعانى وقال

Copyright © King Saud University

العلم صفة توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض فخ لا يشتمل هذا
التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير
والذى يترك القيد فقد احسن وكذا اختاره الشارح رحمه الله
وللتصورات اى شامل للتصورات بناء على انها لا تقابض لها اى
التصورات على ما زعموا تنبيه على خطاء زعمهم لان اطلاق النقيض
على اطراف القضايا شايع والحق انه لا تقابض لها لان المتناقضين
وهما المعنوعان التمانعان بذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان
معلوم الانسان واللانسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر لثبوتهما
بشئ وقد تحصل هناك قضيتان صدقا وكذبا نحو زيد انسان وزيد
لا انسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا فخ التصورات
فان قيل يلزم من هذا جميع التصورات مطابقا للواقع مع ان بعضها
غير مطابق له قلنا لانم ان بعض التصورات غير مطابق للواقع فان
التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شيئا
شبحا وهو فخ مثلا وحصل منه فخ اذهاننا صورة انسان فتلك
الصورة علم تصورى والخطاء انما هو فخ حكم العقل بان هذه
الصورة هذا الشبح المراد فيكون فخ التصورات كلها مطابقة
لما فى تصورات موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا وعدم
المطابقة

المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلا اشكال
ايضا هذا هو المذكور فى شرح المواقف لكنه لا يشتمل غير اليقينيات
من التصديقات اى كما لا ينبغى ان يشتمل هذا اى خذ هذا ولكن
استدراك عن التعريف الاول ينبغى انه يحتمل التجلى على الانكشاف
التام الذى لا يشتمل النظن لان العلم عندهم اى عند المتكلمين
مقابل للظن قوله لان العلم اشارة الى جواب ما يقال ان التجلى
من الانكشاف التام والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات
الثلث المعتبرة فكيف يحمل على الانكشاف التام وحاصل الجواب
ان العلم لا يعرف فخ هذا الفن الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع
فانه قرينة على ان المراد من الانكشاف التام للخلق اى للمخلوقات
من الملك والانس والجن خص هذه الثلثة لانهم انواع المكلف
وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس مجردة تدرك ام لا فخلاف علم الخالق
فانه اى علم الخالق لذاته اى علم الازلى لذاته فخ وعلم الاضافى
وهو الانكشاف بعلمه الازلى فضمير لذاته له فخ لا العلم والا لكان علمه
واجبا لذاته ولم يقل احد لا السبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل لحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب
اى السبب الذى يحصل به العلم ان كان من خارج اى خارج عن ذاته

المدرك فالخبر الصادق والا الى وان لم يكن خارجا فان كان الى
السبب الذي غير المدرك غير منصوب صفة الله فالحواس والآلات
وان لم يكن الله تعالى فالعقل بحكم الاستقراء هذا على قول من قال ان
المدرك للكليات هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحس لكن
احدهما بواسطة الآلات دون الآخر على قول من قال ان المدرك
للكليات ومدرك هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس
فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى اذا اريد بالسبب
الحقيقي فهو واحد لا غير وهو الله تعالى لانا نقول ان العلوم ثابتة بالسبب
الظاهري اعني ما يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال كالنار للاحراق
وهو العقل لا غير واما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك
الى الحواس الات والاخبار طرق والسبب المفضي بالجملة بإذن الخالق
الله تعالى فيها العلم هو الى مع السبب المفضي بطريق العادة الى لا يكون
موجد ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا يفهم
في الثلثة بل هنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة والنظر
العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات على الكل تقادير الثلثة لا يكون
قول المصنف وسبب العلم ثلثة لا صحيحا قلنا هذا الى كون الاسباب ثلثة
على عادة المشايخ والاقتصار على المقاصد حاصل هذا الجواب هو

اختيار

اختيار الثالث من اقسام الترديد المذكور وهو ان مراد المصنف
من السبب في قوله واسباب العلم ثلثة هو السبب المفضي الى العلم
في الجملة ولكن انحصاره في الثلثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة
بل على عادة المشايخ الى اهل الحق والاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة الى عن تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا
فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فانهم الى المشايخ لما وجدوا
بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة الخ
لا شك فيها الى لا شك في ان الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود
سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم كالفرس لان العلم المحسوس
حاصل للحيوانات البهيم جعلوا الحواس احد الاسباب براي منهم وما
كان معظم المعلومات الدينية نحو الصلوة والزكوة والحج والصوم
والجهاد وغير ذلك من الفرائض مستفادا من الخبر الصادق وان
كان داخلا في الحواس في ادراك الحواس لكن لكن طريقة السمع
جعلوه الى الخبر الصادق سببا آخر ولما كان لم يثبت عندهم الى المشايخ
الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالخيال
والمتصرفة والحافظة الخ لما لم يثبت عند المشايخ الحواس الباطنة
لان دلائل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم يتم عندهم ولم يكن

عندهم دلائل شافية لاثباتها اعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا لاثباتها ببيان عدم قيام ادلة الحكمى على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة في الدماغ يدرك جميع ما يدركه الحواس بعد غيبة الماء فكما تماض ينضب فيه العيون الخمس فالمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يدرك عند ما الانواع المدركة له وحده غيره فلا بد من قوة اخرى ان يدرك عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان للصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر اكثر من الواحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا يقبل الشكل جبرا ما ويحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ يدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو

مثلا

مثلا والمدرك لتلك المعاني ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان تلك الآلة هي احدى الحواس الظاهرة لانا لا ندرك المعاني الجزئية بل ندرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها وايضا لا بد لذلك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة ان للمعاني الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتخيلة بان يقال انا نجمع بين تصورين تارة كما نتصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينهما تارة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعاني الجزئية وليس المتخيلة هو العقل لعدم حصول الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتخيلة انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متخيلة فيها وهذا الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتخيلة هو العقل بواسطة الآلة

Copyright © King Saud University

هذا هو المذكور في شرح المقاصد ولم يتعلق لهم الى للمشايخ
غرض بتفاوته حصل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات
لان كلا من الحدس والتجربة والنظر من اثار العقل وليس من الاسباب
المستقلة في الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود
وان لم يستقل في الادراك وكان مرجع الكل اى كل العلوم الحاصلة
بالحواس الباطنة والتجربة والبديهية اما العقل فجعلوه اى العقل
سببا ثالثا يفيض صفة ثالثة اما العلم بمجرد الالتفات او بانضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بانه ثالثا جودا
وعطشانا هو من الواحدانيات وهو ما يدرك الوهم وان الكل
اعظم من الجزء مثال للاوليات وان نور القمر مستفاد من الشمس
مثال للحدس وان السقمونيا مسهل الصفراء مثال التجربة والفرق
بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحدس مرة او مرتين كافية
في الحدس لا في التجربة بل لا بد فيه من المشاهدة مرة كثيرة وايضا
بان الكتب في التجربتي معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدسي
معلوم كلاهما وان العلم العالم حادث مثال الترتيب المقدمات
هو العقل مفعول ثان لجعلوا العقل في الاصل الحسي يسمى به الادراك
الانساني بحسن ما يقبح ويعقل على ما يحسن وان كان في البعض

باستعانة

باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة
الحساسة اى لا بمعنى السمع الذى هو الاذن والبصر الذى هو العين
ولا بمعنى المصدر الذى هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح
في تعريفاتنا وهى قوة حس اى بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة لوجودها
اى الحواس واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يتم
دلائلها اى الفلاسفة على اصول الاسلامية السمع وهى قوة موجودة
اى موضوعة في العصب اى الذى فيه هو اه مختص كالطبل المعروف
في مقعر الصماخ يدرك بها اى بالقوة الاصوات هى كيفية الهواء
عند توجه والحروف هى كيفية الصوت هو مسموعة واما كون
الصوت ملايما ومنافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع بطريق وصول
الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى بكيفية هى الصوت الى الصماخ
الى متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو
انه اذا حدث في موضع من المواضع يتكيف بها الحاصل الهواء الى حاصل
في ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة الحدة والثقل
ثم يتكيف بها الهواء المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور اما حدثا
بحسب شدة الصوت وضعفه فالسامع الذى يقع في تلك المسافة
يسمع تلك الاصوات بلا خلاف واما السامع الخارج عن تلك المسافة

Copyright © King Saud University

بدون وصول ذلك الهواء اليه هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف
فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام من المعتزلة وقال
المتاخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هو هذا المذهب الثاني دون
الاول بثلثة اوجه الوجه الاول هو انا ندرك ان صوت المؤذن عند
هبوب الرياح لميل من جهتنا الى خلافها وذلك ضرورة يعرفه كل
واحد من المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء الحاصل بذلك الصوت
لا يصل الى صماخنا اذ لحق في موضع لا ريح فيه والوجه الثاني انه لو
فرض بيت لا فرطحة له يسمع الصوت من داخله لا من خارجه
ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكملة انه يسمع اصوات الافلاك
ولا هواء فيها والوجه هو الثالث هو انا ندرك جهة الصوت وذلك
دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بذلك الصوت
الى الصماخ يدرك اذ لو لم ندركه الا عند الوصول لما ادركنا
جهته كما في اللمس واللازم بط وكذا الملزوم واستدلوا الفلاسفة
على مذهبهم بوجهين الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح
لا يسمعه من كان الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منعه من
الوصول الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الوصول
مع حد الادراك لان الادراك من البعيد لا بد وان يكون له حد كما

في الابصار

في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك والوجه الثاني
هو انا ندرك ضرب المخشبة بالفاس في الصحراء قبل سماع الصوت
وذلك لانعدام وصول الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع
وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت بمعنى ان
الله تع لم يخلق الادراك في النفس عند ذلك الى عند الوصول عند المتكلمين
والبصر هي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتبدان من
مؤخر البطنين المقدمين من الدماغ فتمتد احديهما من اليمين الى
اليسار والاخرى بالعكس فتلاقيان بحيث يصير الملتقى بجميع النورين ثم
يفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها بالقوة الاضواء والالوان
والاشكال والمقادير الى الطول والعرض والعمق فعصبة اليمين يرجع
الى اليمين وعصبة الى اليسار يرجع فعلى هذا يكون كمية اكر اليمين
يكون مجذب كل منهما الى مجذب الاخر كهيئة الصليب واذا كان في
الظاهر كذلك والحركات اى الحس اذ اشاهد الجسم ادرك فيه العقل
الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس
والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تع ادراكها اى ادراك الاضواء
والالوان الخ في النفس عند استعمال العبد تلك القوة وشرايط الابصار

الى اليسار

Copyright © King Saud University

ثمانية عند الجمهور وهي كون المرئي كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء
وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنير بالضوء
وكونه مجاريا للبصر او بحكم المجازات كالوجه الذي يرى بالمرآة وقصد
البصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم القصر المفرط وعدم البعد المفرط
والشم قوة موضعها في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم الى متعلق بوصول بمعنى ان الله
تع يخلق تلك ادراك تلك الروائح بطريق جرى العادة عند المتكلمين
وبطريق الايجاب عند الحكماء وعند وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة بذلك الادراك
والذوق وهو قوة منبثة في النسج المشرز والتفريق في العصب
المفروش على جرم اللسان يدرك بها الى بالقوة الطعوم بمخالطة الرطوبة
اللعابية الخ في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب قال السيد
انما الرطوبة اما ان يكتنف بكيفية الطعم فيصل الى العصب فيكون
الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة او منتشرة باجزاء المطعوم فيصل
تلك الاجزاء الى العصب فيكون الرطوبة مسهلة بوصول المحسوس لا

لا يحسن سائغ نفسه اعترض بان اجزاء المطعوم قد اختلط بالرطوبة
على العصب على المفروش فيكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء
غير معقولة بل الحق انهما محسوسان معا وقد يحس الرطوبة بدونها
كالصفراوي يحس مرارته بلا مرة قيل وصول الرطوبة الى العصب
اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكثافتها فلعلها لا تصل الى القوة
الزائقة فلم يدركها فلذا ذكر السيد بالترديد لا بالقطع والمس
وهو قوة منبثة في جميع البدن اي اكثره فانا بعض الاجزاء ليس
فيه قوة اللمس كالكلية والكبد والطحال والرطوبة بل قوة اللمس في
اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به
من الحر والبرد وعدم اللمس في الاعضاء المذكورة لحكمة ذكرت
في المطولات يدرك بها الى بتلك القوة الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وفوق ذلك عند النفاس والاتصال به اي بجميع البدن بمعنى
ان الله تع يخلق بطريق جرى العادة واغا قال في الذوق واللمس منبثة
ولم يقل موضعة كما قال في غيرهما لانهما لا يختصان بموضعين
مخصوصين كسايرها لانتشار القوة الزائقة على جرم اللسان وهو
واللامسة على جميع البدن فبكل حاسة منها الى من الحواس الخمس
يوقف الا يطلع على ما وضعت هي الى تلك الحاسة له الضمير راجع الى ما

قلناه

يعني ان الله تع قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروايح لا يدرك بها
اى بالسمع والذوق والشم ما يدرك بالحاسة الاخرى واعانه
هل يجوز ذلك الادراك او يمتنع ففيه خلاف والحق فيه الجواز
لما ان ذلك الادراك لمحض خلق الله تع من غير تاثير للحواس
فلا يمتنع عجيب ان يخلق للعقيب صرف القوة الباصرة ادراك
الاصوات مثلا وان لم يكن واقعا بالفعل فان قيل البيت
الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته مع هذا السوال لوله
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى قلنا لا بل الحلاوة بالذوق
والحرارة باللمس الموجود في اليم واللسان والخبر الصادق الى
المطابق للواقع طابق الاعتقاد اولا فان الخبر كلام يكون لنسبة
الى الكلام خارج اى يكون لنسبة الكلام خارج الى النسبة خارجية
ء محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج طرفا
لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية
يعني وجودها في الخارج تطابقه الى الخارج تلك النسبة فيكون
صادقا او لا تطابقه الى النسبة الخارجية فيكون كاذبا فالصدق
والكذب عليها هذا على اعتبار المطابقة وعدم الموافقة من

من

من اوصاف الخبر الكلام منحصر في الخبر والانشاء لانه اما ان يكون
لنسبة ذلك الكلام امر خارج عنه ثابت له زمانا من الازمنة تحقيقا
او تقديرا يطابق تلك النسبة ذلك الامر الخارجي او يطابقه في الثبوت
او الانتفاء او لا يكون لها امر خارج كذلك فان كان الاول فالكلام
هو الخبر وان كان الثاني فالكلام هو الانشاء فالمراد من نسبة الكلام
تعلق احد الامرين بالآخر ليفيد المخاطب فائدة تامة سواء كانت
تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الظرفية او غيرها كالنسبة الانشائية
والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجة عن نفس الكلام من الايجاب
والسلب سواء نفس الامر سواء كانت ثابتة في الواقع او بحكم العقل بعد
تصورها مقدرة الوقوع في الواقع ليدخل فيها ما يحكم العقل ثبوتها
او انتفائها ولم يقع بعد كبيع وايجاد اذا اريد به الاخبار عن البيع في
الماضي او في الحال او في المستقبل فخلا بد من لحاظ الاخبار من وقوع
بيع تحقيقا او تقديرا خارج عن هذا اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ فقط
سببا لحصوله في الخارج حتى يقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ
كذلك البيع الخارجي وتحقيقه ان بعث هذا الثبوت مثلا لنسبة شيء خارج
عن نفس هذا الكلام في الزمان الماضي وهذا الكلام يعتبر عنه فان طابقه
هذا كان صادقا والا فكاذبا وكذا النسبة في البيع هذا الثبوت شيء خارج

عن نفس هذا الكلام مفروضا في الواقع في الزمان المستقبل وهذا
الكلام يعبر عنه فان وافقه هذا صادق والا فكاذب بخلاف اذا
رددت البيع الاثنائي فانه يحصل في الحال من التلفظ بنفسه فقط للاخبار
له بل هو ايجاد وطلب ولا يعبر عن الواقع في نفس الامر والمراد
اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجية جعلت عنه في الايجاب والسلب على
اتحاد معاني احدهما وهي مع الصدق والكذب متصفا بهما الخبر فالخبر
هو الكلام الدال على نسبة لها خارج ثابتة عليها في الواقع او في العقل
يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره والانشاء هو الكلام
الذي لا يحتمل زمانا نسبة مع زمانه اخارجة من غير نسبة اخرى في الواقع
او في العقل وقد يقال لان الصدق والكذب بعض الاخبار عن الشيء
على ما هو به في الصدق وهو عبارة عن الشيء الضمير في به راجع الى ما
وعلى ما هو به في الكذب الى للاعلام نسبة يشير الى ان المراد
هو النسبة وبقوله على ما هو به كيفيتها كالايجاب والسلب لكن المتعارف
ان مدخول عن في صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده المحمول فالاولى
ان يقول على المتعارف قائمة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان
الى الصدق والكذب من صفات المخبر لانا الاعلام بالنسبة صفة المخبر
فمن هنا الى من اوصاف الخبر او من صفات المخبر يقع في بعض الكتب الخبر

الصادق

الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين
انما يصدق الحصر على نوعين على تقدير كون صدق الخبر بمجرد النظر في مدلوله
الا مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فجميع الضروريات صادقة فلا
يصدق الحصر احدهما الخبر المتواتر للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون
المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب منهم والثاني ان يكون المخبرون
عالمين بما اخبروا على مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر
اهل الخوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل
لنا ذلك العلم بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر به ممكنا فان هذا ولو
ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم من المستحيل عقلا او من المجهول
الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبي عليه السلام في المعجزات فقط واختلفوا
في عدد المخبرين قال قوم لا بد ان يكون بحيث لا يمكن احصاءهم وقال
قوم لا بد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثني
عشر وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك
سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال الاعدم الاحصاء والانحصار
في عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز تواطئهم
على الكذب سواء كانوا ممن لا يحصى او ممن يحصى خمسة او اثني عشر او غير ذلك
ستحم بذلك الا بالمتواتر لما انه الى الخبر المتواتر لا يقع دفعه بل على التعاقب

والتواتي وهو الخبر المتواتر الخبر الثابت على السنة قوم
لا يتصور تواطئهم الى لا يجوز العقل تواقفهم على الكذب ومصداقه
الا يدل على صدقه بمعنى مرجح وقوع العلم بلا شبهة فالعلم بتواتره
موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقوف عالمن
الخبر المتواتر لا على العلم بتواتره فلا دور نعم اذا استدل على قطعية
حكم بتواتر تجربة يلزم هناك دور الكلام الا اذا يثبت تواتره بطرق اخر
وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري الى الخبر المتواتر يوجب
اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا من العوم من الفلاسفة
وهو السمنية وبراهمة الهند فانهم انكروا ايجابه العلم اليقين وقالوا
لا يوجب الا الظن وقال قوم آخرون منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله
البلخي انه يوجب العلم الطمانية وهو فوق الظن دون العلم اليقين
ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه
يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصري والكعبي وامام الحرمين وامام
الغزالي رحمهم الله انه يوجب علما استدلاليا واستدل النافون لكونه
موجبا بان التواتر مركب من الآحاد وكل حد من تلك الآحاد يحتمل
حالة الانفراد ولا يزال بانضمام المحتمل الى المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انقطع
الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال قلنا نجيب عن هذا الاستدال

يتبع

لم لا

لم لا يجوز ان يكون يحصل اليقين من انضمام الظنون الى ان ينقلب
الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التوالي
مع ان كل لقمة لا تفيد الشبع والري والسكر كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية والبلدان النائية الى البعيدة يحتمل العطف الى عطف البلدان
على الملوك وعلى الازمنة والاول الى العطف على الملوك اقرب بحسب المعنى
وان كان ابعد من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى الترتيب
يكون كل واحد منها قيدا للاول فيكون المثال واحدا بل المراد هكذا الى
كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والعلم بالبلدان النائية والعلمان
والمثالان خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان
على الازمنة لا فائدة في تقييده بالنائية وعلى تقدير عطفه على الملوك يكون
مفيدة في تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال لا فائدة في العطف على الازمنة
اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر لا يتوقف على كونه في البلدان النائية
فههنا امران الاول في مقام ان خبر المتواتر موجب العلم احدهما ان المتواتر
موجب العلم وذلك اي كونه موجبا للعلم بالضرورة فانا نجزم من اخبارها العلم
بوجود مكة وبغداد وانه اي هذا العلم ليس الا بالاخبار الثاني ان العلم
الحاصل به اي بالخبر المتواتر ضروري كان ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون نظريا وقد يكون كل من
العلم والايجاب نظريا كما يجيء في اشكال الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب

كمتناقضين الشكل الاول وذلك لكونه ضروريا لانه يحصل المستدل وغيره فلا
يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا اخبر قوم لا يتصور تواطئهم
على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق حتى الصبيان الذين لا اهتداء
لهم الى للصبيان بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل
عيسى عم واليهود بتابيد دين موسى عم بقتله هذا جوابهم عما يقال وهو ان
يقال من طرف النصارى والبراهمة لانا ان اخبار المتواتر موجب للعلم فضلا
من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى يكون عيسى عم مقتولا
وكذا اليهود بتابيد دين موسى عم موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالى باطل
وان لكان الملزم عدم جواب هذين الجزئين ومفهومهما كافر وليس كذلك وكذا القوم
والهكون الخبر المتواتر موجبا للعلم واجاب الشارح الفاضل بقوله فتواتره
ممنوع لانه رجلا امر بقتل عيسى عم ثم اختلفوا فانهم قتلوه او قتلوا شبيهه
فلم يبلغوا حد التواتر وخبر اليهود بتابيد دين موسى عم لم يوجد مصداق
تواتره لان ظهور معجزة على يدهم وعلى عليهما السلام يكذبهم وحاصل الجواب
ان يقال لانم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجرى على السنة قوم لا
يجوز العقل تواطئهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه يجوز العقل تواطئهم
على الكذب فلا يكون ذلك الخبر متواترا وقضية رفع الله عيسى عم الى يوم عاشوراء
بين الصلوتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عم هرب منهم

ودخل

ودخله بيت فامر بكر رجلا يدخل البيت يقال له يهودا او يقال //
ططيانوس فجاء جبرائيل عم ورفع عيسى عم الى السماء فلما دخل الرجل البيت
لم يجده فالقى الله شبه عيسى عم فلما خرجوا ظنوا انه عيسى عم فقتلوه وصلبوه
وصلبوا ثم قالوا ان كان هذا عيسى عم فاين صاحبنا وان كان
صاحبنا فاين عيسى عم فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تع كذا بالوبهم
بقوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى عم على غيره
فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق على شبه جسده فلما قتلوه
ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى عم والجد جد غيره فذلك اختلافهم فيه
فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وحكم الظن الا الظن لا يفيد اليقين
هذا السوال على الامر الاول وايضا جواب كذب كل واحد يوجب جواب
كذب المجموع لانه ان المجموع منفى الاحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم
قلنا ربما يكون مع الاجتماع حالا يكون مع الانفراد كقوة الجبل الموكل
من الشعرات حاصل الجواب ان يقال لانم ايضا ان جواز ان حكم الظن
الا الظن لا يفيد اليقين ولانم ايضا ان جواز كل واحد من الاحاد يوجب
جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع شئ
حالا يكون مع الانفراد كالجبل الموكل من الشعرات فان كل واحد منها منها
وان كانت تحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لا تكون لكل واحد منها //

Copyright © King Saud University

فان قيل الضروري سوال على الامر الذي لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف
وقد نجد العلم يكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود السكنر
والمتواتر والحال قد اكثر افادته العلم اذ المتواتر العلم جماعة من العقلاء
كالسمنية والبراهمة والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة اما السمن
وهو اعظم اصنامهم والبراهمة منسوبة اما البرهم وهي ايضا اكبر اصنامهم
وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع
العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا الطريق اما الحواس واما الباطنة
فلا تفيد شيئا قلنا هذا مكابرة اذ علم وقوع التفاوة بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والا فكل
عاقل بالبا وتصورك اطراف الاحكام وقد يحتاج فيه المكابرة وعناد او المكابرة
هي ان لم يكن الغرض اظهار الصواب ولكن الزام الخصم والمغالبة
هي المنازعة في المسئلة العلمية مع علمه في كلامه وكلام صاحبه
كالسوفسطائية في جميع الضروريات النوع الثاني في خبر الرسول فان قلت
يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم لوجوب مضمونها
او حرمتها قلت انا في حكم الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح
وتقليل الاقسام اجدر للضبط المعجزة اي الثابت رسالة الرسول
بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط

خبر منها

فيه

فيه الرسول الكتاب اشارة بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبي
مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب
يخرج خبر من لا كتاب له من اسباب العلم وهو بخلاف النبي فانه الحق يؤيده
قوله تع وما ارسلنا من رسول ولا نبي يشير الى ان التفرقة بينهما لا تلائم العطف
يقتضي المغايرة قال في الكشاف في تفسيره سئل النبي من الانبياء فقال
ثلثمائة وثلثة عشر الف واربع وعشرون الف فقيل فكم الرسول منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر
وثلثة عشر فالمعجزة امر خارق للعادة فعلا كان او تركا
كشق القمر واخراج الماء من الاصابع وكعدم احتراق ابراهيم
بنار نمرود قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله اعلم
اذ الخارق خصة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد
بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمي النمرود السلام الى السماء
فنذر كلها داخلة في قوله امر خارق للعادة بخصوصه خرجت الثلثة الاخيرة
الشيطانية وبقوله من ادعى انه خرجت الكرامة وهو اي خبر الرسول
يوجب العلم الاستدلالي اي الذي حصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل
وهو اي الدليل الذي يمكن التوصل واعاد ذكر الامكان لان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل بصحيح النظر فيه اي بالنظر الصحيح اضافة
الصفة الى الموصوف فيه ان الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يكون بحيث

ثلثمائة وثلثة عشر

على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا عليه علما ذلك الوجه كالعلم مثلا
يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه علما وجه حدوثه واما اذا
كان النظر فيه علما وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع
الى العلم بمطلوب خبرى الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التى
تفيد الظن لان العلم على حاقه لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم وقيل قول
مؤلف الى قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه
وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول سمى لان المركب فوصف
بالموقف ليتعلق به من قضايا بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة
لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لادائما اذ هو عرف قضية واحدة
لا قضيتان فان القضية فى العرف سميت الخبرى وقولهم لادائما
ليس بمركب خبرى بل قيد للقضية السابقة ومشيرا الى قضية اخرى وهذا
مع تركيبه من قضيتين فلا تفعل يستلزم لزانه قولا آخر الاستلزام الذاتى
فى المعقول ظاهر وفى الملفوظ يطلق ذلك لدلالة على المعقول فان اطلاق
صيغة المدلول على الدال شايع فعلى الاول الدليل على وجود الصانع
هو العالم هذا المحصر ممنوع بل التعريف الاول يعم ايضا المقدمات التى
هى بحيث اذا رتبت توصل الى المطلوب واما المقدمات المأخوذة مع
الترتيب فهى خارجة عن الاول داخلة فى الثانى والثالث وعلى الثانى

قولنا

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدقول المخالف فى
الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بالدليل اى يلزم بطريق النظر
يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا ينتقض بقضية يستلزم عكسها
العلم بشئ آخر فبالنظر اوفق لانه اخذ فى هذا التعريف اللزوم وفى
التعريف الثانى كذلك اما فى التعريف الاول اخذ الامكان والامكان
لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم على هذا الدليل
النظر والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع فى الدليل الاول لا يلزم
بل يمكن وح يكون هذا التعريف اوفق بالنظر لا بالاول وقيل نا وجه
الاوفقية ان هذا التعريف موافق للتعريف النظر بدون عناية قيد وموافق
للتعريف الاول مع عناية لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود
الصانع بل العلم بوجود العالم بقيد حدوثه يستلزم بوجود الصانع
فيمكن توفيقه مع الاول واما كونه اى خبر الرسول موجبا للعلم فللقطع
بان من اظهر الله المعجزة على يده الصغير راجع الى من قصد بقوله اى لمن ادعى
دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا
يقع به العلم بمضمونها اى الاحكام قطعا فان قلت كيف القطع والرجال
كاذب مع انه يجى ويكثر تحقيقا وتخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح قلت
سنة الله تقتضى ان لا يجارى العادة فلو اتى به الكاذب فرقا لسنة

قا

الله ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي كالقطع
بان كل نار حارة مع تجلقه في نار نمرود واما انه اي العلم بخبر الرسول
استدلالي فلتوقفه اي العلم على الاستدلال والاستحضار انه خبر من ثبت
رسالته الضمير يرجع الى من بالمعجزات وكل خبر هذا شانه اي كل خبر
من ثبت رسالته بالمعجزات فهو صادق ومضمونه اي مضمون هذا الخبر
واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا والعلم الثابت
اي خبر الرسول بقضاء اي بقضاء به العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات
والبديهيات والمتواتر في المتيقن اي عدم احتمال النقيض والثابت
اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو اي العلم الثابت
بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان
جهلا او ظنا او تقليدا اي فان لم يكن مطابقا كان جهلا فلم يكن علما
وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه الضروري في الثبات لاحتمال
الزوال بتشكيك المشكك فان قيل هذا لفظ هذا يحتمل ان يكون
اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة
الى العلم بخبر الرسول انما يكون في المتواترات فقط فيرجع الضمير يرجع
خبر الرسول انا نقسم الاول اي الخبر المتواتر حاصل السوال ان يقال
انه يكون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالي انما يكون اذا التواتر كونه

خبر

خبر الرسول واما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما
من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما في التقسيم المذكور ولا يلزم
ان يكون قسم الشيء قسيما له وانما قلنا ذكر اي الخبر فيما علم انه
خبر الرسول بان سمع من فيه اي فم الرسول او تواتر عنه اي الرسول
اي الكلام الذي جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول مطلقا
سواء كان بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحي فيكون خبر الرسول
اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس
فان قلت فعلى هذا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال لانه
يستلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له قلت لانه كون قسم الشيء قسيما له
وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس
كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجود كل منهما بدون الآخر
الذي كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول
في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول بدون خبر
المتواتر الذي في الخبر الذي سمع من فم رسول الله ﷺ او بغيره فيكون
انقسام الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الحيوان
الى الابيض فكما ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول او بغير ذلك

Copyright © King Saud University

لمن اخبره النبي ع م نه رؤياه او الهمه الله بانه خبر الرسول و الظاهر
ان الاول داخل في السماع من الرسول ان امكن اعم ان امكن العلم بانه
خبر الرسول و اما الخبر الواحد و اما خبر الواحد هذا جواب ما يقال و هو
ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك
و اعلم ان يفيد العلم للعروض الشبهة حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع
بمضمونه ان كان حكما شرعيا لانه وحي يوحى و ان كان من الامور الدنيوية
قيل لا يفيد القطع لانه كونه الى الخبر الواحد خبر الرسول فان قيل فاذا كان
خبر الرسول متواترا او مسموعا من رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا
كما هو الى الفوري حكم سائر المتواترات و الحق انه لا استدلالي
قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول انما هو العلم بكونه خبر الرسول
لان هذا المعنى الى العلم بكونه خبر الرسول هو الذي تواتر الاخبار به
بخلاف التواتر بوجود مكة و بغداد فان الذي تواتر وجود مكة
او وجود بغداد لا كونه خبر فلان فان قيل لم كان مضمون المتواتر خبر
الرسول استدلاليا و لم يكن مضمونه كخبر غيره ع م كذلك قلت لان مضمون
خبر الرسول راجع الى المعاد و المغايب و مضمون خبر غيره ع م راجع
الى المشاهدات في المسموع معطوف على في المتواتر او العلم الضروري
في المسموع من رسول الله هو ادراك الالفاظ و كونها الفاظ "

كلام

كلام الرسول و الاستدلالي هو العلم بمضمونه الى خبر الرسول
و ثبوت مدلوله فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالي في قوله فهو يوجب
العلم الاستدلالي سواء العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه و كونها كلام الرسول
لان هذا ضروري الحصول مثلا قوله ع م البينة على المدعى و اليمين
على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول و هو ضروري ثم علم منه انه يوجب
ان يكون البينة على المدعى و هو استدلالي اذ مستفاد من ترتيب
المقدمتين اعني هذا خبر الرسول و كل ما هو خبر الرسول مضمونه
حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة فان قلت الخبر الصادق المفيد للعلم
لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او خبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند شياع
قدومه اجاب ره الضمير ان راجعان الى زيد قلنا المراد بالخبر الصادق
خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق لمجرد كونه خبرا به يخرج الخبر البديهي
الذي نبه عليه بالاخبار مع قطع النظر عن القرائن المفيدة للتيقن فيخرج
الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب اليه اي بدلالة العقل فخبر الله
او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل
اليهم اي عامة الخلق من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول و خبر اهل
الاجماع في حكم المتواتر لانا المتواتر خبر غابت على السنة قوم عن سبيل

لان افادة العلم ايضا انما يستفاد من المعجزة التي هي دليل صدق الرسول
فيكون اخبار احاد وان آخر ترجيح بلا مرجح واذ قلت ان كونه كذا مما
مفيد للعلم بالواسطة الا اذا الواسطة خبر الرسول اللازمة له غير منفك
عنه فلهذا عدوا قبيل الاخبار المفيد بنفسه بخلاف الواسطة قلت
الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة ايضا والا لم يكن دليلا عليه
وهو لنا عن الادلة لا يستلزم الانكار **واما العقل** وهو قوة
للنفس اي للنفس الناطقة اي العقل المسمى بالقوة النظرية واما
قولهم العقل بالملكة والهيولاني وغيرهما فالمراد به مراتب القوة
النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم فان تقييد الحيوان
بالفصول لا يجعله معان مختلفة وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء
على العقول العشرة التي هي مبادئ الافلاك والعناصر في زعمهم وهي
ليست بمرادة ههنا بل مستعد اي مستعدة النفس بهذه القوة للعلوم
والادراكات الى العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس فلا نقيض لها
وانما جعل العقل ههنا سبب الادراك وقد جعله قبيل نفس الادراك
حيث قال ان كانت آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة
النفس مثلا لادراكاتها ويصح نسبة الشيء الى منشائه كما يقال قدرة
الباري موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع الباري وهو المؤثر بالقدرة وقيل

اجل

الاتفاق اصله آحاد وفرعه متواتر وخبر الاجماع ليس خارجا عن
هذين النوعين فيكون خبرا لكن سبب العلم لعامة الخلق وانما قلنا حكم
المتواتر ولم نقل المتواتر لان المتواتر يستعمل في الحسيات وليس
كذلك الاجماع واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان
العلم الحاصل في الاجماع استدلاليا وفي المتواتر ضروريا وقد يجاب
بانه ان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل النظر في الادلة على كون الاجماع
حجة كقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة قلنا فكذلك خبر الرسول
يعني ان مجرد خبر الرسول لا يكون سببا لعامة الخلق بمجرد كونه
خبر اهل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول ولهذا اولى ولاجل ابل؟
ان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده جعل خبر الرسول استدلاليا يعني
ان الشارح رحمه الله قد اجاب عن نظر اهل الاجماع بانه داخل في حكم
المتواتر وقوله قد يجاب اشارة الى جواب آخر من هذا السؤال او
رده القوم في كتبهم وهو غير مرضي عند الشارح وحاصل هذا الجواب
ان كلا من الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القرائن
المفيدة للتيقن وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم
بالنظر الى الادلة في حوزة من النوعين لا يفر ونظر فيه الشارح
فقال فعلى هذا ينبغي ان يكون خبر الرسول ايضا خارجا عن محتمل

لان

وهو المعنى بقولهم صفة غريزة اى طبيعة بنبغى اى الغريزة العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر مدرك بذاته
الغايبات بالوسايط المراد بالوسايط الدلايل فى التصديق
والتوقيف فى التصور والمراد بالغايبات المجهولات التصورية والتصديقية
والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا المعنى هى النفس الانسانية
وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل الفقرة عليه
الجوهر كالصورة النوعية اختلف فى ان النفس الانسانية جوهر
مجرد جسمانى او عرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد وافقهم
الامام الغزالى وجمع من الصوفية المكاشفين والمحققون على التجرد
طوايف شتى على ما نقل فى المواقف قوله يدرك بذاته للغايبات فان قلت العقل
الجوهر النفس المدرك فكيف جعله سببا لادراك قلت العقل بمنزلة الصورة
النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركبنا اعتباريا فيصح جعله
سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة بسبب صورتها
النوعية فهو اى العقل سبب للعلم ايضا اى كما ان الحواس السليمة
والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم هم ح اى المعتبر كل اى
سبب العلم لما فيه الى فى كون العقل سببا من خلاف السمنية فى جميع النظريات
اختلفوا فى ان النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة هل يكون

سببا

سببا للعلم او لا يكون فقال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره انه يفيد
العلم وقال السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام قايلون بالتناسخ
وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيد فذلك النظر اصلا
لا فى الالهيات ولا فى غيرها من العلوم الهندسية والحساب والرياضيات
وغيرها ويستدل الجمهور على ان يفيد العلم فى جميع العلوم بان قالوا ان قولنا
العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى
المؤثر ويستدل السمنية على انه لا يفيد العلم بانه المتفكر فيه المقدمتين
معا لا يجتمعان لانا نمنع قولنا هنا الحكم مقصود امتنع من التوجه لذلك
الحالة الاخر بالوجدان وح لم يوجب نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة
لا تفيد العلم اتفاقا فصحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحتين اما
صحة المادة فمثل ان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا قريبا
لا عرضا عاما وان يكون المذكور فى موضع الفصل فصلا لا خاصة وهذا
فى التصورات واما فى التصديقات فمثل ان يكون القضايا فى الدليل
منتجة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما واما صحة الصورة
فمثل ان يوجد جميع الشرايط المعتبرة فى المقدمات فان فقد احدها
او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين او انتفاء كل الاجزاء
يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحة وبعض الفلاسفة يعنى يقولون

Copyright © King Saud University

العقل ليس سببا للعلم في الالهيات بنا، على كثرة الاختلاف وتناقض
الآراء روى عن ارسطو لا يقين في مباحث الالهية بل الغاية الاخذ
وبالاولى قالت الطايفة النظر الا[illegible] شرط
ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالكمال عند علمه ان العلوم
الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغنى عن معلم فكيف العلم الالهي الذي هو
اصعب العلوم الآخر ان ماهوية كيف الانسان قد اختلف فيها عشرة
اراء واحد منها يصيب على الاحتمال والبواقي مخطي قطعا فهذا اقرب
لاشياء في ظنك بالابعد اجيب بانا الاحتياج الى المعلم بعض المفسر
مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ بلغ العمر الى حد كان اكثر مسائله
مخطيا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلذا افترق فرق
الاسلامية من اهل النظر اما فلث سبعين كلهم في النار الا واحدة كما نطق
به الخبر الصحيح والجواب انا ذكرنا اكثر الاختلافات وتناقض الاراء //
لفساد النظر فلا يناقض كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم
من ان النظر العقلي في الالهيات ليس يفيد لكثرة الاختلاف استدلال //
بنظر العقل ففيه اي فيما ذكرتم اثبات ما نفيتم فيتناقض هذا اذا //
ارادوا اليقين في دعواهم اما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا نظريا
يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى تناقض فاه زعموا انه اي

ان ماهوية الانسان؟

مخالفة

منى لفة بعض الفلاسفة معارضة للفاسد بالفاسد وهو كثرة الاختلاف
وتناقض الاراء قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا ولا يفيد
فلا يكون معارضة لعدم افادته المنع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم
فانا نختار كون النظر مفيد العلم اذا كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما قولنا
الواحد نصف الاثنين [illegible] كان نظريا لم يتم اثبات النظر بالنظر وانه دور
حاصل هذا السؤال اذا قال مجانب السمنية وبعض الفلاسفة
انا قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية محلية فلا اما ان يكون ضرورية او
نظرية والثاني بقسميه باطل وكذا القسم اما بطلان القسم الاول من الثاني
فلانه لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء والازم بط لانهم
اختلفوا فيه واما بطلان القسم الثاني فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر
وهو دور لانه يحتاج الى نظر جزئي يفيد العلم به وذلك النظر الجزئي يحتاج
الى كون النظر من العقل يفيد العلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج
الى الآخر وهو الدور المحال لاستلزام توقف الشيء على نفسه ووجوده قبل
حصوله وانه محال فلا يكون النظر من العقل مفيد اللعلم قلنا الضروري قد يقع
فيه خلاف اما لعناد او لتصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب
الفطرة خلافا للمعتزلة باتفاق من العقلاء اي عقلاء اهل السنة //
والاستدلال من الآثار اي الآثار الصادرة من العقل وشهادة من الاخبار

كقوله عز من قائل فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اى جعل اليه شهادة امرئتين شهادة واحد منهما من الرجال وليس ذلك الا لقلة الدرك و العقل والضبط الى اجاب الامام فخر الدين الرازى باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضروري قولك كان ضروريا ام لا كان مختلفا فيه قلنا لانم ذلك لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا النظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر لما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث هذا النظر مخصوص يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة ليس ذلك الى كونه مفيدا للعلم لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايط مفيدا للعلم لا شبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شيء لشيء وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم واما قال قد يثبت بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لان كثيرا ما يثبت بالنظر غير المخصوص كما يحقق يثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باتى دليل كان فيقال لمثل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشتمل الكل وفي تحقيق مع هذا المنع زيادة التفصيل لا يليق بهذا الكتاب اى اجاب عنه امام الحرمين باختيار القسم الثاني من الثاني وهو انه نظري قولك لو كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لانم ذلك لانا نثبت القضية الكلية والقضية

المهلة

المهلة بقضية شخصية معلومة بالضرورة فيكون تلك القضية الكلية او المهلة متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة ولا يكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية والمهلة من غير اعتبار كونه نظرا وغير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصح قولهم النظر صحيح من العقل مفيدا صحيحا وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اى لذاته او لوجوب التوجه من غير احتياج الى تفكر ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فقوله لا يتصور معنى الكل والجزء الكل انما يكون كلا مع ذلك العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب الشيء منه ومن غيره وما ثبت منه بالاستدلال اى بالنظر في الدليل سمي به لكون الاستدلال من العلة على المعلول كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا او من المعلول على العلة على بعض الوجوه كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو كسبي اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب الاختيارية اى استعمال الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك

في الحسيات فالاكتسابي هذا شروع في بيان النسب اعم من
الاستدلالي لانه اي الاستدلالي الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل استدلالي
اكتسابي وبالعكس اي ليس كل اكتسابي استدلاليا كالابصار
الحاصل بالقصد والاختيار مثال الاكتسابي بدون الاستدلالي
واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر اي الضروري
بما لا يكون تحصيله الها راجع الى ما مقدور للمخلوق اي يكون حاصلا
من غير اختيار لانه لا يكون غير حاصل بالكسب وقد يقال في مقابلة
الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل كالعلم الحاصل
بالحواس فنوع ضروري المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل
للاستدلالي لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي ونقيض الاعم من شيء
مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضروري المقابل //
للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الكسب بالاختيار
ويكون لمحض خلق الله والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون
حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله او مباشرة الكسب
بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناول للاكتسابي والضروري
المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي لا للاستدلالي
فانه لا يتناول الاكتسابي لان الشيء لا يتناول نقيضه ولا الاستدلالي

ايضا

ايضا لانه مباين الاعم مباين الاخص فيكون الضروري المقابل للاكتسابي
اخص من الضروري المقابل للاستدلالي لان كل ضروري بالمعنى الاول
هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس كلي هو بيان النسبة بين عين
الاكتسابي وعين الاستدلالي وبين نقيضهما واما النسبة بين
الاكتسابي والضروري المقابل له فمباينة كلية لانه نقيضه وكذا النسبة
بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له مباينة كلية واما النسبة
بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي اعم من الاستدلالي
والضروري المقابل للاكتسابي مباين له فيكون مباينا للاستدلالي
لان مباين الاعم مباين الاخص والا لزم وجود الاخص بدون الاعم
وانه محال واما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي لا يتناول نقيضه
لان الشيء لا يتناول نقيض نفسه فمن ههنا اي من ذكر الضروري معقولا
في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي اخرى جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اذا حاصلا بمباشرة الكسب بالاختيار
وبعضهم ضروريا اذا حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض
في كلام صاحب البداية بيان وجه ورود التناقض في هذا
الموضع اذ يقول اما المفهوم من كلام الاول اما الضروري لا يكون
بواسطة الكسب ومن الثاني ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك

Copyright © King Saud University

ان الضروري المقابل للاكتساب هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة
الاسباب بالاختيار ويكون بمجرد خلق الله تع والضروري المقابل للاستدلالي
هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تع او
او مباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا
للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي وما هذا الا تناقض ووجه
دفعه ان الضروري في التقسيم الاول يكون بمقابلة الالجم وهو الاكتسابي
وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاستدلالي فيكون بين
الضروريين مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلامين تناقض لان
التناقض يقتضي ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا حيث قال
صاحب البداية ان العلم الى صلة فوعان ضروري وهو ما يحدثه الله
تع في نفس العبد من غير كسبه واختياره الضمير ان راجعان الى العبد

كالعلم

كالعلم بوجوده الى العبد وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تع
فيه الهاء عايد الى ما في فيه اي في نفس العبد بواسطة كسب العبد وهو
مباشرة اسبابه اي العبد واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر
الصادق ونظر العقل ثم قال صاحب البداية والحاصل من نظر العقل
فوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير فكر كالعلم بان الكل اعظم
من الجزء مع ان النظر في هذه القضية كسبي لكن التصديق عبارة عن الحكم
واذا كان مستغنيا في ذاته عن النظر كان بديهيا داخلا في تعريفه
لانه لم يتوقف في ذاته على نظر واما توقفه على النظر في اطرافه فذلك
توقف بالواسطة وهو لا ينافي البديهية والاستدلالي يحتاج
فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام
المفسر بالقاء معنى في القلب القلب لحم الصنوبري الشكل هو
العطف من جميع اعضاء البدن خلق في وسط مبنع الحيوة
الحيوانية بطريق الفيض اي بلا كسب بالمعنى الاخص وهو صدور
امر عن شيء لا بارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة
وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالخير ورد عليه قوله تع فالهمها
فجورها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده اعلم ان العلم قد يحصل
بالقذف في جناح القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى

بقذف موسى في التابوت على رواية وقد كان يحصل في المقام كما
كان ابراهيم عم لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمعلوم
في تفسير قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او يحيق
الاول بالالهام ايضا وهذا هو المراد هنا قال حجة الاسلام العلم
الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بان يهدى الملك الملقى
فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما
ويختص بالاولياء ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق فالالهام
ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر من
رسول الله فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا لمعرفة
صحة الاديان والمذاهب ان كل احد يدعي انه الهم صحة قوله نفيه
وفساد قول خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان المتناقضة او يقال
في اظهار خطائهم انا لا نسلم ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان
والمذاهب فان صح الالهام بهذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة
وان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول
بصحة كل الالهام على الاطلاق لم يتم الدليل على صحته فصار المرجع هو
الدليل لا الالهام وعلى هذا استدل اصحابنا على المعتزلة في قولهم كل
مجتهد مصيب حتى يرد به الاعراض على خصم الاسجاب في الثلثة وكان

يكلمه الخ

نسخة الشيخ

الاولى

الاولى ان يقول ليس لسبب العلم بالشيء وجه الاولوية هو ان
المصنف عرف بيان السبب العلم لا عرف بيان لسبب المعرفة الا انه
حاول ان المص التنبيه بذلك الى ان المعرفة عما اذ مرادنا بالعلم
والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات
والكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات يعني ان العلم والمعرفة مرادفان
عند اهل السنة والجماعة خلاف للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة
والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة
عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولم يقل علمت الله
واذا العلم عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئيات
ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمت زيدا ويقال علمت
انسانا ولا يقال عرفته واذا العلم عبارة عن التصديق بالشيء
سواء كان ذلك الشيء مركبا او بسيطا وسواء كان كليا او جزئيا
ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا
قائما واذا المعرفة عبارة عن الادراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة
عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك
لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم الا ان تخصص الصحة بالذكر هنا لوجه
لانه يوهم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشيء كونه سببا

Copyright © King Saud University

لفاد الشئ او بمعرفة الشئ نفيه والمطلوب ان الالهام ليس سببا
للمعرفة مطلقا سواء كان للصحة الشئ او لفاده اجيب بان الصحة تمنع الثابت
اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما في قوله صح عند الناس انه عاشق اى ثبت
و اللام في الشئ عوض عن المضاف اليه فيكون معنى الالهام ليس من
السبب معرفة ثبوت الشئ من الاحكام سواء كان حكما بالصحة
او بالفاد قيل لا حاجة الى زيادة الصحة ح لفهم العموم من اطلاق
المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة الفاد ومنع الثبوت يوهم مقابلة
الانتقال ثم الظاهر انه اراد به ان الالهام ليس سببا يحصل به اى بكله
بالالهام العلم لعامة الخلق ويصلح الالزام على الغير معطوف على تحصل
اى ليس سببا يصلح الالزام على الغير قوله ثم الظاهر جوابه ما يقال
وهو ان يقال لا نم ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد يحصل به العلم
لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون احد اسباب العلم الثلثة المذكورة
باطلا فاجيب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ حاصله ان يقال لم يرد
المصه بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد ما ذكرتم بل
اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم
و الا اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق فلا
شك انه يحصل به العلم وقد ورد القول به اى بالعلم في الخبر وحكى

عن كثير من السلف كالالهام لابراهيم عليه السلام بذبح اسمعيل عليه السلام واما
لخبر الواحد العدل وتقليد المجتهد مع التقليد فيقبل قول
الغير بلا دليل فقد يفيد ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل
الزوال بتشكيك المشكك فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما اى
الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال والا اى وان لم يرد
بالعلم ما لا يشملهما فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة قوله خبر الواحد
جواب ما يقال وهو ان يقال ان حصر اسباب العلم في الثلثة ممنوع
فان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد هو الذي امكن ان يستخرج
عن القرآن والحديث مسائل فقهية كابي حنيفة وابي يوسف
وامام محمد والشافعي ومالك وزفر وغيرهم من المجتهدين
رحمهم الله يفيد ان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابق فاجاب
عنه بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن
والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد
من العلم عند اهل الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد
ما ذكرتم من النقض المذكور والعالم اسم للقدر المشترك بين
اجناس ذوي العلم عالم الانسان والملك والجن والقدر المشترك

العلم يطلق على المعاني
الثلاثة الاول ما يتم
التصور والتصديق وهو
المنطق والثاني التصديق
اليقيني وهو الكلام
والثالث التصديق اليقيني
وغير اليقيني وهو اصول
الفقه اذا كان ثبتا للقرض
وهو اليقين محرره الحالي

عبارة عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشارح قوله ما سوى الله
اتباع او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها
وعلى مجموعها وقيل لهم لمجموع ذوي العلم او المجموع ما علم به الصانع
والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلي وباعتبار المعنى الثاني وهو
قوله وقيل لهم لمجموع ذوي العلم اه جزئي اعلم انه لما ذكر سبب العلم
ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث العالم
وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الالهية لانه اذا لم يكن
محدثا لكان قديما فلزم ان يكون متناهيا فلا فائدة في وجوده وعدمه وبعثة
وارسال الرسل والانبياء فلزم عدم القيمة والفساد ولزم تكذيب
الانبياء فلزم الكفر فلا يثبت شيء من الشرايع والاسلام بدون ذلك
واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات
معا او قديم الذات والصفات معا او قديم بالذات ومحدث الصفات
او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول
وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين
واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون محدث الذات
قديم الذات والصفات معا وهو قول ارسطاليس ومن اهل الاسلام
فهو قول ابي علي الفارابي وابي سهل وقالا ان الجسم قديم بذاته

وصفا

وصفاته كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات
والترتيب فان كل معينة مسبوقة بغيرها وكل وضع معين مسبوق بوضع آخر
هكذا لا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات
واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو
قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلفوا انهم لما رأوا في
تلك الذوات التي هي اصل الاجسام تفرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا
ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا انها ذكر الجسم فقيل
كانت جوهرة فذابت بنظر الباري تعالى وصارت ماء وقيل ذكر الاصل
ارضا فتحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف
الهواء وقيل كانه ذكر الاصل هواء فتوسط بين اللطف والكثف وسهولة
قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه
وقيل كان نار الغضب لطافتها وقوام الكواكب واهل الطبيعة بها ولم يذهب
احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذكر فيها ذرام بتفصيلها فعليهم بالمطولات
والعالم اكل ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ولذلك
قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبعت فتحة العين فتولدت
الالف فصار عالما يقال عالم الاجسام ولم يقل عالم الاعيان لانهم
لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم كان يسمى بعالم وعالم المعقول

Copyright © King Saud University

وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان اما غير ذلك كعالم
الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقال
عالم زيد وعمرو وما مر من ان افراد العالم هي الاجناس فقط فيخرج
فصفات الله تعالى لانها ليست غير الذات ولو سلم انها غير الذات لم يكن من العالم
لان العالم هو الغير سوى ما ينفك عن الصانع كما مر انها ليست كذلك
بجميع اجزائه من السموات وما فيهما ان في السموات والارض وما عليهما
محدث اي الخروج من العدم اما الوجود بعينه انه كان معدوما فوجد
خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات والارض بموادهما اي
بمبهوليتهما التي هي محل لصورهما واشكالهما وقدم العناصر بموادها وصورها
لكن بالنوع بمعنى انه لم يخل قط عن الصورة اي صورها الجسمية قديمة بالنوع
لا بالشخص وصورها النوعية وهي التي يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض
قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصورة النوعية ما كانت مختلفة بالحقيقة
وانما تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها بل قابل بجنسها وهو مسمى
الصورة النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة
حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى كما عرفت من ان كل حادث بزمان
فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل ثم اطلقوا القول بحدوث كل الكون
مع ان بعض الاجناس اما الغير لا بمعنى سبق العدم عليه هذا اشارة الى

جواب

جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم
السموات والعناصر فانتم حرحوا بان العالم الذي هو مكون الكون
من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال
انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله اطلقوا الحدوث
الخ بيان هذا الجواب مبني على مقدمة وهي ان الحدوث مقول لمعان
ثلثة الاول حدوث زماني وهو ان يكون مسبوقا بالعدم كحدوث زيد
وعمرو وغيرهما من افراد الانسان مثلا والمعنى الثاني الحدوث
الذاتي وهو ان يكون وجود الشيء من الغير والمعنى الثالث هو
ان يكون ما مضى من وجود الشيء اقل مما مضى من وجود الآخر كوجود
الابن مع الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافي فالمعنى الاول اخص
من المعنى الثاني لان كل مسبوق بالغير محتاج الى الغير وليس كل محتاج
الى الغير مسبوق بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى
الاول والثاني اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من وجود
الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم
ومحتاج الى الغير اقل مدة وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص
للمعنيين السابقين وكذا الاستدلال معقول بالكثرة اي على ثلثة معان المعنى القدم م
الاول هو القدم الزماني وهو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم

Copyright © King Saud University

والمعنى الثاني هو القدم الزماني وهو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا
بالعدم والمعنى الثالث القدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود
الشيء اكثر مما بقي من وجود الآخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث
حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث
اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهد هذه المقدمة
عندك عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم في قوله ذهبوا الى هو القدم الزماني وبالحدوث
في قوله نعم اطلقوا الى هو الحدوث الذاتي لا منافاة بين القدم الزماني
والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول والنفوس
القديمة عندهم والا فمذهب اهل السنة والجماعة انما ان الممكنات بكل ما
يحدث حدوثا زمانيا اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو المحدث
اى العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض
وكل منهما حادث للسنتين اذ شاء الله تع اعلم ان اهل الحق تنازعوا
في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان
الاعراض موجودة في الخارج وقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله
جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء
وسائر الاعراض ليست اعراضا عنده بل هي جواهر قال القائلون
بوجود

بوجود العرض اختلفوا في انه هل جاز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب
قدم منهم الى انه لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالجوهر بل كل عرض لا بد
وان يكون قايما بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى انه
يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لا في محل
كارادة الباري تع والدليل على ان العرض موجود وانه لا يجوز ان يقوم
بنفسه هو انا نرى كل الالوان والاضواء والاصوات
والروايح والحرارة والبرودة وغير ذلك ولا شك في انها مما لا يجوز قيامها
بنفسها ولم يتعرض له المص الا لدليل يحدث العالم لان الكلام فيه الذي
التعرض طويل لا يليق بهذا المختصر كيف الكيف يليق وهو مقصور
المسائل دون الدليل فالاعيان ما الى يمكن له الزمان بوجودا ما
قيام بذاته واغا قيد بالممكن احترازا عن الباري تع فانه تع وان
كان قايما بذاته لكنه ليس بممكن بل واجب بذاته بقرينة جعله من اقسام
العالم بهذا الاشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لفظ ما يتناول
الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن وان يكون الممكن تفسيرا له لان
ذكر العام وارادة الخاص من غير قرينة لا يجوز وها القرينة في المقام
فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله انا يقال
انا ذكر العام وارادة الخاص انما يجوز اذا لم يكن هناك قرينة حالية

لان حدوث العالم

والة وهناك قرينة حالية وهى جعل المعالاعيان من اقسام العالم //
الحادث المكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان الحادث للقسم
يستلزم حدوث جميع الاقسام ومنع قيامه بذاته عند المتكلمين ان
ان يتحيز بنفسه هذا بناء على انكار الجوهر المجرد غير تابع بتحيز الجوهر
التحيز بتحيز شئ آخر بخلاف العرض فانه تحيزه تابع بتحيز الجوهر الذى
هو موضوعه اى محله المحل الذى يقومه ويحفظه ومعنى وجود
وجود العرض فى الموضع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى
الموضع بخلاف وجود العين يريد ان وجوده فى الموضع نسبة بينه
وبين الموضع بخلاف وجوده فى الموضع فى نفسه والجوهر بكل
كلامه على عدم التمايز بين الوجودين فى الاشياء المتباينة مسامحة
قبل الحاجة اليها فان قوله وجوده فى الموضع يحتمل تعيين
احد هما ان يقصد به الوجود الذى وقع الموضع ظرفا له وهو
وجوده فى نفسه والثانى ان يراد به نسبة الوجود الى الموضع فيكون
الموضع احد طرفى تلك النسبة لا ظرفا للوجود كما فى الاول ولهذا
يمتنع الانتقال عنه الى غير الموضع بخلاف وجود الجسم فى الحيز
فان وجوده فى نفسه الذى هو نفس الجسم امر ووجوده فى الحيز امر آخر
ولهذا ينتقل عنه الى غيره الآخر اعلم ان العقلاء

اتفقوا

اتفقوا على ان الاعراض لا ينتقل من محل الى محل آخر الا
قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها
الى محل آخر واستدلوا عليه بان الحرارة والضوء والصوت
اعراض مع انها تنتقل من محل الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان
الحرارة لا ينتقل بنفسها بل ينتقل مع محلها الذى هو اجزاء لطيفة
من ذلك الحرارة كما فى التجربات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل
يتكيف مقابله المضئ بالضوء فيتوهم انه ينتقل من المحل والصوت
يتكيف به الهواء ويرفا الهواء واما ان يحمل اما الصحيح استدل القائلون
بامتناع الانتقال بان يقولوا الانتقال هو حصول شئ فى حيز
بعد ان كان حاصلا فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز
والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل فى هذا الاستدلال
نظر فان التعريف المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر
لا لانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه معتبر
بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما يتصور لا

فان التغير

فى المحل بل لابد لنفيه من دليل والدليل عليه ان يقال لما كان
وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضع ذلك العرض
لم يتصور انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال عن ذلك

Copyright © King Saud University

الموضع كان معدوما والمعدوم لا ينتقل وعند الفلاسفة مع
قيام الشيء بذاته استغناؤه والمراد بالشيء عندهم ما يحل
يقومه اي يحصل الشيء سواء كان متحيزا كالجسم او غير متحيز
كالمجردات والصوت عندهم جوهر قايم بذاته مع كونه حالة
في الهيولى لا يقومه بل بالعكس ومع قيامه بشيء آخر يراد به
اختصاص الشيء بشيء آخر بحيث يصير الاول نعتا والثاني
منعوتا سواء كان متحيزا كالسواد للجسم او لا كالصفات
الباري تع على عندهم اي الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم
لا يقولون بها والفرق بين قيام الشيء بذاته وعند المتكلمين
وبينه عند الفلاسفة ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص
منه عند الفلاسفة فان القيام بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون
متحيزا فلا يتناول الباري تع والعقول والنفوس والمجردة عن
المادة اما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات
الله تع فانها قايمة بذاته تع مع امتناع تحيزه وعند الفلاسفة يتناول
لها لانهم لم يشترطوا التحيز في التعريف فعلم من هذا ان صفات
الباري تع ليست بجواهر ولا اعراض عند المتكلمين لانها ليست
بمتحيزة بنفسها ولا يتحيز فما تابع للمتحيز شيء آخر فيكون واسطة

اختصاص الشيء بشيء آخر

فلو

فلو ان حالة قيام بذاته من العالم اعلم ان الجوهر منحصر في قسمين
عند المتكلمين لانه اذا لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد
وان قبلها وسواء فهو الجسم والكم واوجدوا جواهر غير منحصرة
واما عند الحكماء فاقسام الجواهر لا يخرج من ان يكون محلا اولا فالاول
الهيولى والثاني اما ان يكون حالا في المحل اولا الاول الصورة
والثاني لا يخلو اما ان لا يكون مركبا او من المحل والحال اعني الهيولى والصورة او لا
والاول الجسم والثاني المفارق وهو لا يخلو اما ان يكون متعلقا
بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا الاول النفس الانسانية
او يتعلق بالانسان والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل
اما مركب من جزئين فصاعدا المراد هنا بيانه ادنى مرتبة للجسم
وهو عند الحنيفية والاشاعرة قوله فصاعدا نصب على الحال
اي زاد الجزء على اثنين صاعدا وهو الجسم وعند البعض اي المعتزلة
وبعض مشايخ حنيفية لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة
اعني الطول والعرض والعمق البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية
هي ما يحيز الشيء ذا الكمية حيث لا يوجد وراءه شيء منه وعند
البعض وهو ابو علي الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزآن
فيحصل الطول وجزآن على جنبيه فيحصل العرض واربعة فوقها

فلو

Copyright © King Saud University

فيحصل العمق ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قايمة والمعنى انه جوهر
جوهر ممكن ان يعرض فيه بعد كين العمق ثم يعرض فيه بعد آخر متقاطع
الاول على زوايا قايمة ثم يعرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قايمة
ايضا ومعنى الزوايا القايمة انه قايم خط على خط عمود عليه لا يميل
له احد الطرفين اصلا حدثت من جنبة متساويا يقال لكل
منهما قايمة هكذا قاد اقاد فان كانا مايلا الى احد الطرفين كان
احد الزوايا يتين صغرى ويسمى الحادة والاخر كبرى ويسمى المنفرجة
هكذا حاد منفرجة وليس نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى
يدفع بالكل احد ان لكل يصطلح على ما يشاء اى ليس النزاع المذكورين
القائلين بانه مركب من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون
مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر كما قال المتكلمون القران غير
مخلوق الى غير حادث فاراد به الكلام النفسى القايم بذاته تع //
والمعتزلة قالوا انه مخلوق الى حادث فاراد به الكلام اللفظى
المؤلف من الحروف فهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان
المتكلمين قايلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة قايلون
بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هو
الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عما سوى الله
تع

تع حادث بجميع اجزايه وقال الحكماء ان العالم هو الذى عبارة
عما سوى الله تع ليس بحادث فان هذا النزاع نزاع معنوى
بل هو نزاع اى اذا عين معنى الجسم ثم اختلف فى انه يتحقق بالجزئين
او باكثر او باقل كان نزاعا معنويا اما اذا لم يعين فقد اجد بمعنى
اخر كان نزاعا فى التسمية واللغة واصطلاحا من غير فى ان المعنى الذى
وضع لفظ الجسم باجزائه بازايه هل يكفى فيه التركيب من جزئين او لا
يشير الحال ان الجسم معنى معينا اختلف فى تحقيقه اصح الاقوال انه من
قال يكفى فى التركيب من جزئين بانه يقال لاحد الجزئين الجسمين
اذا زيد عليه الضمير يرجع الى احد الجسمين جزء واحد انه اجسم من
الاجزاء ان مع بعضه وجزء فى موضع نصب مقول يقال فلو لا ان مجرد
التركيب كاف فى الجسم لما صار بمجرد زيادة اجزاء ازيد فى الجسمية
لما كانا ازيد بمجرد زيادة اجزاء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف
فى الجسمية واذ التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب قال
اهل السنة والجماعة فى تعريف الجسم هو متحيز قابل للقسمة فعلى
هذا يكون المركب من الجوهر يا فردين جسما عندهم وعرفه المتقدمون
بانه جوهر ذو ابعاد ثلثة اى الطول والعرض والعمق فعلى هذا
لا بد له من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحيز ذو ابعاد

واذ فى ظ

ثلثة وزعموا انه لا يحصل باقل من ثمانية اربعة فوق اربعة ليحصل
الابعاد بالتقاطع على زوايا قوايم وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل
باربعة جواهر بان ثلثة للمثلث والرابع فوقها في الوسط واختلف
العلماء في ان الجسم البسيط الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الحقايق
كالماء والهواء والارض والنار هل هو مركب من اجزاء لا يتجزى او هو
مركب من الهيولى والصورتين الصورة الجسمية والنوعية فذهب
المتكلمون الى الاول وابى ذلك وذهب الحكماء الى الثاني وفيه نظر الا ان احتجاج
الاولين بان يقال لاحد الجسمين اما لانه اقل من الجسامة بعض الضخامة
وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بضم الجيم
والكلام في الجسم الذي هو اسم اي ذات لا صفة او غير مركب كالجواهر
يعني اذا العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا والفرق
بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهمي يقف في الانقسام دون العقل
بمعنى يقدر على تقسيم بعد تقسيم اما غير النهاية اي لا يتناهى اما احد يجب
وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولا شيء
من القوة الجسمانية يقدر على الاشياء الغير المتناهية واما التقسيمات
الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يجز البعض
بينهما وهو اي غير المركب الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجزء

الجوهر

الجوهر

الفرد بعني قال المص كالجوهر ولم يقل هو بعني لفظ ولو قال كذا لتوهم
حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد بالسوق لا بكلمة هو لانها ليست
بفصل ثم قسمت العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على ما اختاره
المص مع من مذهب الاشعري وعلى مذهب النظام واما على مذهب
الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين مثلا عين وليس بجسم ولا جوهر
عندهم احترازا عن ورود المنع عليه فان ما لا يتركب لا يتحقق عقلا
في الجوهر وكيف يقال بالحصر والحال ان نافية اكثر من مثبتة بعني
الجزء الذي لا يتجزى واما قال بعني الذي لا يتجزى لان الجوهر قد يقال
بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركبا او لا بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة بتمام ذكر اي الحصر
فانها وان كانت جواهر الا انها لا بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل بمعنى
انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قيد العقول والنفوس اي
المجردة من الابدان المراد من النفوس النفوس الانسانية اعلم ان
بل موضوع لاثبات ما بعده فقط والاعراض عما قبله فان كل موضع
يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل موضع لا يمكن
الاعراض عن الاول يثبت الاول والثاني فضمن بل معنا من قبيل
واعلم ان ليس هيولى جوهر في الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال

عم من ص

والانفصال يحل للصورتين الجسمية والنوعية ولا بد لتحقق الهيولى
والصورة من زيادة بيان اورده الامام في المطالب الظاهرية العالية
فقال انا نجد اجساما مختلفة في الصورة متماثلة في المادة كالسكين
والسيف والفاس والمنشار فالسر ما معمولة من الحديد الا انها
مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل
والصورة م
فنقول هذه الاشياء هيولاها حديد مختلفة وكذلك السرير معمول من خشب
وهيولاه
مختلفة في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة
انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى فلك الشكل وهيولى الاولى
اما الهيولى الصناعية فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعة كالخشب
للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحائك
والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم
يعمل منه وفيه صنعة وذلك الجسم هيولى لذلك الشيء المصنوع والمعمول
واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهو الصور واما المرتبة
الثانية فهي هيولى الطبيعية فهو الماء والهواء والنار والارض
فلك
لان ما تحت فلك القمر من الكائنات اعني المعادن والنبات والحيوانات
انما يتكون من هذه الاربعة واليها ينتقل عند الفساد واما المرتبة
الثالثة فهي هيولى الشكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل من جملة العالم
الجسماني

الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والموالید الثلثة
واما المرتبة الرابعة فان الهيولى الاولى فعند بعضهم هي الجزء
الذي لا يتجزى وعند آخرين ذات قابلة بنفسها يحل منها الجسمية
فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم فليحافظ على هذا
الكلام فانه من مزالق الاقدام وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد
اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولى
والصورة واقوى ادلتهم اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية
على سطح حقيقي لم يماسه الا في نقطة واحدة اما الكرة
والصحيح البارز عاید الى السطح الا في نقطة اذ لو ماسته
في جزئين لكان خطا بالفعل فلم يكن كرة حقيقية اذ لم تكن الكرة
كرة حقيقية قوله لكان خطا بالفعل الى خط مستقيم لان الخط
المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالقوة عند الحكماء ومع
الكرة جسم يحيط به سطح واحد ليس داخله نقطة يكون الخطوط منها
الى جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض
فقط والخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والعرض
والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات
واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية السطح وهو نهاية

Copyright © King Saud University

الجسم التعليمي سمي تعليميا اذ يبحث في العلوم التعليمية اي الرياضية
منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤون في تعليمهم لانها اسهل ولانها
يقينية بفيد النفس ملكة لا يقع دونها عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة
على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا
وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتالف في الطول
فيحصل منها خط والخطوط تتالف في العرض فيحصل السطح والسطح
يتالف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على مذهب المتكلمين
جوهر لا محالة لان المتالف من الجواهر لا يكون عرضا واما النقطة
المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة
المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول
في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وكل لا تقبل القسمة
بالاتفاق فانها ان كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب
وهو الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم تنقسم محلها اذ لو انقسم محلها
لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه
لكن انقسام النقطة بمحال فيكون انقسام المحل كذلك ومحلها جوهر
فثبت جوهر فرد وهو المدعى واشهر ما ادلة الجوهر الفرد
عند المتكلمين المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما

لا

وجود

لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما اي من
الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة
الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني اجماع
الاجزاء ليس لذاته اي ليس لذات الجسم والا اي وان كان
لذاته لما قبل الافتراق لان ما بالذات لا يزول بالغير فالله تع قادر
على ان يخلق فيه اي في الجسم الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لان
الجزء الذي لا يتجزأ عبارة عن جزء اذا امكن افتراقه اي الجزء لزم
قدرة الله عليه رفعا للنقيض وان لم يكن بل يكون بحيث لو فرض
انه تع ليس بقادر على الممتنع ثبت المدعى والكل ضعيف اي
ادلة المشايخ اقول نعم كلها ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت
النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء بمنع توجيه الجواب عن الاول
ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير غير اللازم لان اللازم
ثبوت النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة
ثبوت الجزء لان حلولها اي حلول النقطة في المحل ليس حلول السريان
حتى يلزم من عدم انقسامها اي النقطة عدم انقسام المحل قوله لانا نقول
اي جواب عن سؤال مقدر تقديره مسلمنا انه لا يلزم من ثبوت النقطة
ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام

Copyright © King Saud University

الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله لان خلو لزمانين
والخلو السرياني هو ان يحل كل جزء مقدار من اجزاء الحال في
كل جزء مقدار ما من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة باحد هما الاشارة
الى الآخر كما بان ماء الورد والخلو المجاور هو ان يتعلق الحال
بالمحل كخلو النقطة عما فوق الخط وخلو الخط عما فوق السطح وغير ذلك
وفي خلو السرياني يستلزم كل واحد انقسام كل واحد من الحال
والمحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم
انقسام الآخر وفي الخلو المجاور ليس كذلك وهذا الجواب موقوف
لو سلم كون الزمان ذا نهايات وهذا عند المتكلمين في حيز المنع فانها عندهم
غير متناهية لا نفس النهاية والى هذا اشار بقوله والثالث الى ضعف الثالث
والثالث اما ضعف الشق قوله فان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم ممكن
عن اجزاء بالفعل وهي ان الاجزاء غير متناهية بل يقولون انه
ان الجسم قابل الانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء
اصلا الى قالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو متصل واحد
عند الحس ومرئي العين وقابل الانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم
اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا جزء له بالفعل صح بحثه واما العظم
والصغر باعتبار المقدار القائم به ان ارباب هذا المنع يقولون العظم

والصغر

والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وهذا جواب بسوال مقدر تقديره
انه اذا لم يكن فيه اجتماع اجزاء اصلا ينبغي ان لا يتفاوت الاجسام
في العظم والصغر فقال وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به
والمقدار عارض للصورة لا باعتبار الاجزاء وقلته وكثرته لان
تاليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة فلا يلزم
ما ذكرتم من مساواة الخردلة الى الجبل ولكن فيه نظر لانه يلزم
منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل الانقسام الى غير النهاية
ولا ينتهي الى حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية
في كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض
وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة
الخردلة والجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم
للمحال محال وبمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن
الافتراق في الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الزمني والى
ضعف الثالث فهو قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم
الجزء اي فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزأ فلا يرد ما ضعف
واما ادلة النفاة اي ادلة النفي الفلاسفة هي ايضا اي كما ادلة المتكلمين
فلا يرد ما ضعف ومن جملة ادلة نفي الجزء وهو انه لو وجد الجزء

Copyright © King Saud University

ان الجزء المتجزئ الذي لا انقسام له اصلاً لتعدد جهاته ضرورة ان كل
موجود متحيز لا بد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه فالامامية
امامه اليمين غير خامسة اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف
فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم خلاف
المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم اما
جزء اخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد من حيز الجزء الواحد
للآخر فيلزم ان يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية
حجم مجرد ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام
الكثيرة واما ان لا يلاقيه بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان
وهو المطلوب بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء
المذكور وهمنا ثلثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان
طرفين والثالث وسطا فالجزء وسطان اما ان يمنع الآخر بين
عند التلاقي والتماس فيكون جملة الذي يلاقيه احدهما غير
جملة الذي يلاقي به الآخر فيلزم الانقسام واما ان يمنع الآخر بها
عند التلاقي والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار وهو محال
لانا نشاهد ان الاجسام لها احجام ومقدار وضعي كل من
هذه الوجوه مذكور في موضعه من شرح المقاصد ولهذا قال

الامام

الامام الرازي في هذه المسئلة ادلة اثبات الجزء الذي لا يتجزأ
الى التوقف الى متعلق بحال فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة
قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
لا يقال اذا لم يثبت الجزء كما مر لم يحصل النجاة لانه يجب بان النجاة
يحصل ايضا بتركيب الجسم من الاجزاء وهي الصغائر العظام كما قاله
وهو مقر المجسمة مثل اثبات الهيولى والصورة الموصوفة بما تقدم
العالم فاثبات الهيولى والصورة موقوفة على نفي الجزء الذي لا
يتجزأ فاذا اثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى والصورة
ونفي حشر الاجساد لان الحشر مبني على حدوث العالم وانفطار السموات
وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل متوقف على تقدير قدم العالم
وقيل لان الحشر مبني على اعادة المعدوم وهي ممتنعة الا اذا تركب
الجسم من اجزاء لا يتجزى ليمكن الاعادة بجميع اجزائه قلنا هذا ممنوع
لان الاعادة تمكن بجميع العظام ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء
الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيجيء وكثير من اصول
الهندسية المبني عليها اما على اصول الهندسية دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها اما على بيان النجاة باثبات الجزء
الذي لا يتجزى على كثير من اصول الهندسية وهو علم يبحث فيه عن

Copyright © King Saud University

اصول مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل
الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى
والصورة لزم الجزء الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات
الجزء الذى لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل
كثير من اصول الهندسية كدوام حركة الافلاك وامتناع الخرق
والتيام المؤيد ان الى ان الكون لا يكون العالم متناهيا وخ لا فائدة
فى الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيمة وعدم فناء العالم
فيلزم تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول الهندسية ان كل خط
يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء فى الخط الموقف
من الاجزاء الى الوتر **والعرض مالا يقوم بذاته** اختلف العلماء
فى تعريف العرض فقال بعضهم ان الممكن لا يقوم بذاته وقال
البعض الآخر منهم العرض هو الممكن الذى لا يمكن تعقله بدون المحل
فقال الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولى من الثانى لان
التعريف الاول جامع وشامل لجميع افراد الاعراض سواء كانت
اعراضا نسبية او اعراضا غير نسبية والتعريف الثانى جامع غير شامل
لجميع افراد العرض لخروج الاعراض الغير النسبية عنه وبيان ذلك
ان جميع الموجودات منحصر فى المعقولات العشر واحدة منها معقولة

الجوهر

الجوهر وتسعة منها معقولة العرض والكم والكيف والاين والاضافة
والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير
نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية كالاين والاضافة والوضع والملك
ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ فى المكان والثانى
هيئة تكون هيئتها معقولة بالقياس الى معقل هيئة اخرى تكون تلك
الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى معقل الهيئة الاولى سواء كانت
الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة
من الجانبين الثالث هيئة الوضع للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبتها تلك الاجزاء
الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء
والانحناء وغيرها الرابع بيتة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل
بانتقاله كالتمم والقمص وغيرهما والخامس حصول الشئ
فى الزمان والسادس كون الشئ موثرا فى غيره فالتعريف الاول
شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثانى لا يشمل الا على الاعراض
النسبية فيكون التعريف الاول اولى من الثانى بل بغيره وبه يخرج
صفات الكم لانها ليست غير ذاته فى الاصطلاح بان كان تابعة
او للغير فى التجزى عند المتكلمين او مختصا به اختصاص التابع

والمجازات

وكالتمم

والمنعوت على راى الحكماء على ما سبق لا يلزم انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو فان ذلك انما يلزم في بعض الاعراض اذ ذهب بعض الناس مع قيام الشئ بغيره لا يمكن تعقله بدون المحل وليس كذلك لانحصار هذا المنع في الاعراض النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد فانه لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض

ويحدث في الاجسام والجواهر قيل سواء الحدوث في الاجسام والجواهر من تمام التعريف لا من تمام تعريف العرض احترازا عن صفات الله تع وفيه نظر لانه لا يصدق على صفات الله تعريف العرض الذي ذكره المتكلمون لانهم اجمعوا عن البحث اذ البحث في اقسام العالم على ما رأيتهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز عنها بهذا بل بهذا اثبات على دليل حدوث قسمي العالم المنحصر فيهما اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة بحدوث ما في الاجسام والجواهر اللهم الا ان يقال ان قول المصنف في تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء وايضا على ما ذكره الشارح اولا واخرا لم يكون له وجود الكنه الدهرية الثبوتية والمعتزلة كون الاعراض موجودة في الذات وهو فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح ان يقال هذا الشعر عين ذكر الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق **كالالوان** ثم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل كلها امر متخيل كبياض الثلج // والجمهور

ولسوبه في قوله

والجمهور على انها كيفيات حقيقية واصولها اثنان بسايطها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا كالسواد // والبياض والبواقي بالتركيب **والاكوان** هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون الاجتماع كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلل الساكن بينهما والحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان لا يوجدان معا في موضع واحد فان واحدا من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة عما شانه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودية والسكون عدم الحركة من المحل الذي فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا **والطعوم** وانواعها الى بسايطها تسعة وهي المرارة والحرارة والملاحة والحموضة والعفوصة والقبض الفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة يقتضي ظاهر اللسان وباطنه معا والقبض ظاهره فقط والحلاوة والدسومة والقابضية هي يقال بعدم الطعم كما في الجسم البسيط فيكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصلابته بخلاف الجسم المتخلخل فانه يحس طعمه فالمعدوم من الطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فعدة من الطعوم كعدة المطلقة من الموجبات

كالصفرة فالمعدوم

Copyright © King Saud University

فالمرارة يعقل الجسم مرارة وفي الجسم اللطيف طرافة وفي المعتدل
من اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة يعقل في الجسم اللطيف تموفه
وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
يعقل في المعتدل تفاهة **والروايح** وانواعها كثيرة وليست لها اسامي //
للروايح اسما مخصوصة اي ليس لها اسماء الا باعتبار الاضافة كرايحة
المسك ورايحة العنبر وغير ذلك والاظهر ان ماعدا الالوان لا يعرض الا
في الاجسام فان الالوان يعرض في الجواهر الفردة كما يعرض للاجسام
كما هو كلام المحصل وهو يحدث في الاجسام والجواهر ان جميع الالوان
الاعراض من الالوان والاكوان والروايح كما يحدث في الاجسام يحدث
في الجواهر الفردة الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروايح كما
يحدث في الاجسام يحدث في الجواهر الفردة لان انواع هذه الاشياء
لا يمكن ان يوجد في الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما الاكوان
فيشمل عروضها الجواهر والاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان وصفات
واجسام وجواهر فنقول الكل حادث هذا بيان المقول الشارح
من قبل لما سنبين اما الاعيان فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون
والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو ان
الليل طرفا كما في اضداد ذلك الحركة والضوء والسواد بيض اما

فهو حادث فالحركة الموجودة حادثة وكذلك في السكون فان العدم
بناء القدم لانا العدم ان كان واجبا لذاته فهو ظاهر لان العدم بناء
القدم والا فهو ايضا لانا نعلم ان الاليس في جميع المواضع للاستناء بل في
بعض المواضع الا وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالمعقول لزم
استناده الى استناد ذلك القديم اليه اما الى الواجب لذاته بطريق الايجاب
او بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات اذ
اذ الصادر بتعليل معلوله محذوف تقديره لم لا يجوز ان يكون استناده
بطريق القصد والاختيار قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا
بزمان الاختيار وذهب الآمدي الى ان الاختيار القديم يجوز اثره بخلاف
اختيارنا الحادث فان الاثر يختلف عنه بمختلف عنه المقصود قبل حدوث
الاثر الاختيار اما بحدوث تعلقه او لافتقاره الى شرط آخر كمباشرة الاسباب
فينا والثاني بطل في الاختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه
فكلام الآمدي وجه والمستند الى الموجب القديم قديم ان كان بلا شرط
والشرط القديم نقض بالحوادث لانا نستند الى المختار عند المتكلمين الى
الوجوب عند الحكيم لكن شروطه متعاقبة كالحركات اليومية ضرورة

امتناع تخلف المعلول عن العلة اتفق المتكلمون والحكماء على ان
القدم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون
مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون
حادثا لا قديما والمقدر خلافه فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لان القدم
اما واجب بالذات وامتناعه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب
بالذات بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة
قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب
لذاته ولوازمه لزم من امكان عدمه الواجب وهو محال فان قيل لم لا
يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه
حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل القدم اذا امتنع عدمه كان
يقوم يكون واجبا لا ممكنا قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه الذاتي بمعنى
ان لا يكون لذاته كما هو قول المعتزلة فعند المتكلمين لما كان الواجب
فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء مما سواه معلوما له قديما
يمتنع العدم عليه واما ذلك على رأي الحكماء فان قلت صفات الله تعالى
عندكم موجودات قديمة يمتنع اسنادها اليه بطريق الاختيار والا لكانت
قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين
ولا تغاير بينها على ما سيجيء لهذا زيادة تحقيق واما الاعيان فلانها

لا تخلو

لا تخلو عن الحوادث اما المتقدمة وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما المقدمة فلان الاولى اعني الصور وهي قولنا الاعيان لا تخلو عن الحوادث
فلانها اي الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو
عن الحركة والسكون فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان
كان مسبوقا بما يكون في آخر ذلك الحيز بل في حيز آخر بعينه فهو ساكن
وان لم يكن مسبوقا بما يكون في آخر ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك
قوله فان كان مسبوقا ظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الثاني وكذا
السكون وقد صرح في مقاصده بقوله هنا وهذا صريح قولهم اما تاء وبلا
بمجموع الكونين بالكون الثاني فيتفق الكتابان اوتاء وبلا بالكون الثاني
بمجموع الكون فيكون هاء الكنايين اشارة الى المذهبين لكن الاول
هو الظاهر من عبارته وهذا صريح قولهم الحركة كونان في آنين في
مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فانا قبل يجوز ان لا يكون
مسبوقا بما يكون في آخر كما في آخر الحدوث فلا يكون متحركة كما لا يكون ساكنا
حاصل هذا السؤال سلمنا ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن
لم لا يجوز ان يكون الكون متحيزا في الكونين المذكورين وهما الكون بمسبوق
بما يكون في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بما يكون في حيز آخر بجواز ان
لا يكون الكون متحيزا مسبوقا بما يكون اصلا لانه ذكر الحيز ولانه حيز آخر

فلا يكون الجسم والجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولهم كلم فلان
الاعيان لا يخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يكون تمام المقدمة الصغرى
ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان قلنا هذا المنع لا يفيد شيئا ما
فيه من تسليم المدعى يعني ان هذا المنع لا يفيد المعلل ولا يفيد السائل
لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بالكون او لا يكون مسبوقا
به ايا ما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع
المذكور واما على التقدير الثاني فلان السائل يسلم حدوث الاعيان
بقوله ح اذ الحدوث الذي هو المراد فيكون هذا الجواب من قبيل توسيع
الدايرة على ان الكلام في الاجسام التي تحدث في الاكوان وتجددت
عليه الاعصار والازمان يعني يمكن الجواب عن هذا الجواب بان يقال
ان مدعاه ثابت ايضا لانه فيه اثبات جسم ليس بساكن ولا بمتحرك
فيكون المنع باقيا على حاله شرعا نع جواب آخر بقوله على ان الكلام
الخ واما حدوثه اي الحركة والسكون فلانهما من الاعراض وهي غير
باقية لان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه اما قائما به اي بذلك العرض
او بغيره والاول محال لان البقاء عرض ايضا لان العرض عبارة عن معنى
زايد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود وهو زايد
على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن ذات فيلزم قيام العرض بالعرض
وقيام

وقيام العرض لا يجوز وعند الفلاسفة قيام العرض بالعرض يجوز كقيام
السرعة بالحركة قلنا لا نزاع ان السرعة قايمة بالحركة بل الحركة المخصوصة
تسمى بالنسبة الى بعض اسرع والى الآخر بطيئا والكون هذا مختلفا
فيه احتاج الى دليل آخر بقوله ولانا هيئة الحركة لما فيها من انتقال الحركة
حالا الى حالة يقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها اي المسبوقية
قوله لما فيها تعليل مقدم ليقتضي وفيه بحث لانه اما ان يراد به مسبوقية
بعض اجزايها ببعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الكون مطلقا
لثبوته مع السابق والمسبوق والكون الانتقالي في الهيئة لا يستلزم حدوثها
احتاج الى دليل آخر وهو قوله ولانا كل حركة على النقض وعدم الاستقرار
فكل سكون فهو جايز الزوال قبل جواز الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز
دوام السكون في بعض الاجسام ودوام الحركة في بعضها والاستدلال بان
كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام في الماهية انما يفيد الجواز لا الوقوع
لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عليه يمتنع
قدمه فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين لا يقال على
الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه لانا نقول القديم هو الموجود الاول له
والدليل انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو ان القديم اما واجب او مستند
اليه بطريق الايجاب فلا نقض بالمعدوم الازلي واما المقدمة الثانية اي

لا اولا نع

الكبرى وهي كل ما لا يخ عن الحوادث فهو حادث فلان ما لا يخ عن الحوادث
لو ثبت في الازلي لزم ثبوت الحادث في الازل فهو محال فلنا فيه منع
لثبوته في الفلك وههنا اي في المذكورات الحادث الاول انه لا دليل
على انحصار الاعيان في الجواهر الذي لا يتحيز والاجسام بهذا
يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر وانه يمتنع عطف على قوله لا دليل
ايضا على تقدير انه لا دليل على انه يمتنع وجوده ممكن يقوم بذاته ولا
يكون متحيزا اصلا هذا وارد على قوله والجسم والجوهر لا يخ عن الكون
في الحيز كالعقول والنفوس المجردة الخ التي يقول بها الفلاسفة فانها
اعيان الا انها ليست باجسام وجواهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ بل من
الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونه غير متحيز جاز كونه غير متحرك وساكن
واذا جاز كونه غير متحرك وساكن تخلف عنهما ولا يلزم حدوثهما
والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده والباقي مقود اما من الممكنات
لان المقصود اثبات الواجب وتوحيده وصفاته الآتية وحدوث
ما ثبت وجوده كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما يتم اذا ثبت
ان كل حادث مستند اليه تع لا بواسطة والا فيمكن ان يوجد الله تع قديما
كالعقل الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض
وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لا لا دلالة وجود المجردة غير تامة
على ما

على ما بيّنا في المقدمات الثاني ان ما ذكر من الدليل على حدوث الاعراض
لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما من الاعراض عالم يدرك
بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده يعني اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة
لم يدرك حدوث اضداده بالدليل وهو طريان العدم كالاعراض
القايمة بالسموات من الاشكال والامتداد اي الطول والعرض والعمق
والاضواء قوله الثاني ما ذكره ايها يرد عليه قوله واما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم والجواب ان هذا غير وارد على ما هو
بالعرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة
انه لا يقوم الا بها اما ضرورة لا يقوم الاعراض الا بالاعيان والمراد
من الاعيان ههنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث
السموات لان الحركات قايمة بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا
صدق السموات لا يخ عن الحوادث وكل ما لا يخ عن الحوادث فهو حادث
ينتج ان السموات حادثة فاذا حدثت السموات وجب القول بحدوث
الاعراض القايمة بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدناها
به او لم نشاهد لان العين الخ قامت به العرض اذا كان حادثا يكون
ذلك شيء ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى
اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض غير القول

العرض ه

بان الاعراض ايضا حادث لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض
حتى لا يرد سوال الدور بان يقال لما ثبت حدوث الاعيان بحدوث
الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور والقائل
ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود الجسم فيها اى
في الحالة المخصوصة وجود الحوادث فيها اى وهو اشارة الى رد قوله
فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل يلزم ثبوت الحادث في الازل
حاصله ان يقال لانم ان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت
الحادث وانما يلزم ذلك لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة
ثابتة في نفس الامر يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث
فيها وليس كذلك بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية وازلية الحادث بهذا المعنى
غير محال وانما المحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازم قوله
عدم الاولية اعم بالذات وبالزمان كالتقسيم الثاني وهو استمرار
الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتي وهو ظاهر في جانب
الماضي والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية في جانب المستقبل
والسرمد عبارة عن الاستمرارين ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه
قامت حركة الا وقبلها اى قبل الحركة حركة اخرى لا الى نهاية

كالتقسيم

وهذا

وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون الواو للحال انه لا شيء من
جزئيات الحركة بقديم بمعنى انه يوجد جزء واحد يبقى ويستمر وجوده
وانما الكلام في الحركة المطلقة وهي قديمة عندهم حاصل السوال
لانم ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذكر والحال ان الحركة
المطلقة لا يخلو عن الحركة الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة
والجواب انه وجود للمطلق لا يخلو عن الجزئي فلا يتصور قدم المطلقة
مع حدوث كل من الجزئيات تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت
قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا
اذ لا وجود ولا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئيات لكن اللازم بط بالاتفاق
وقد يجاب بانه لا وجود للمطلق في الخارج الا بنفسه ولا في ضمن الجزئي
فلا يلزم قدمه لانه صفة الموجود والرابع لو كان كل جسم في حيز لزم تناهي
شامي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو
عن الكون في الحيز اما قضية مهملة فلا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام
والجواهر لان القضية المهملة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام
والجواهر الذي هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهي الاجسام
الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس

فاسلم ان مقالك ان قولكم فلان الجسم
والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز الخ

Copyright © King Saud University

للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهى الاجسام
ويلزم منه ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شئ حاوى لما تحت لفلك الافلاك
وليس كذلك بل فيما وراء عدم محض والازم بط لان الابعاد كلها //
متناهية كما ثبت لنا موضوعه بالبراهان القطعى والبرهان اللمى وغير ذلك
من البراهين الدالة على تناهى الابعاد وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث
جميع الاجسام الذى هو مرادكم والجواب ان الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم الذى هو الجوهر الفرد بلا
تقوز بعده ولم يذكره لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر
مع محتمل وينتفذ فيه الذى الفراغ المتوهم ايضا ده ولما ثبت ان
العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح
احد طرفى الممكن الى الوجود والعدم من غير مرجح ثبت ان له اى للعالم
محدث بقى لما ثبت بالدليل ان العالم حادث كان مسبوقا بالعدم
واذا سبقه العدم لم يكن وجوده من ذاته ويتصور فى العقل
امكان وجوده وعدمه فلا بد من مخصص يرجح احد الجانبين
على الآخر والمحدث للعالم هو الله تع معنى تعالى الله جل عن الحادث
فلحدثين وعما يقول المشركون نع صفته اى لذات الواجب الوجود
الذى يكون وجوده الا وجوده الواجب من ذاته ولا يحتاج

الى

الى شئ اصلا اذ لو كان محدث العالم جايز الوجود لكان من جملة العالم
فلم يصلح محدثا للعالم ومبتدا له اى علة للعالم والا لزم الدور او التسلسل
مع ان العالم كله بجميع ما يصلح علما اى علامة على وجود مبدا له الضمير راجع
عايد الى ما وقريب من هذا اى قريب الى قوله اذ لو كان جايز الوجود
الخ ما يقال ان مبدا الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ايضا
ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدا لها اى للممكنات اذ الشئ يمتنع ان
لا يكون علة لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت
لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع
من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم فى الاعيان واما فى الحقيقة فلا
واما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلف الاعتبارات
والعبارات وقد يتوهم ان هذا الى قوله اذ لو كان جايز الوجود لكان
من جملة العالم الخ دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى بطلان التسلسل
وليس كذلك بل يكون اثباته بحيث لا يجعل بطلان التسلسل احد
مقدماته لان من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود الصانع بل هو
اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وفيه بحث لان الاشارة الى دليل
بطلانه ليس افتقارا له وانما ثبت الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة
للدليل على وجود الصانع وليس كذلك وهو ان احد ادلة بطلان التسلسل

Copyright © King Saud University

انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة
تكون تلك السلسل ممكنة وان كانت غير متناهية وعلى ان العلة لا يجوز
ان يكون نفسها ولا نفس الممكنات ولا بعضها واليه اشار بقوله لكان من
جملة العالم فلم يكن مبدأ لها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه لان العلة
متقدمة على معلولها وتقدم الشئ على نفسه ح وللعلة بل خارجا عنها فيكون
واجبا وينقطع السلسلة بيان بعض لا على التعيين علة للبعض الآخر علة
كذلك البعض فيكون علة للكل اما الشكل وعلى ان سلسلة الممكنات
ليس لها وجود في الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا فيه وعلة كل
منها داخلة في السلسلة فح يلتزم افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها
وجود مستقل او سلم افتقاره الى علة اخرى نقول على منع انه يكفي في
وجود كل منها من غير حاجة الى امر خارج عنها غاية الامر الاول من
تلك السلسلة علة للثاني والثاني علة للثالث والثالث للرابع وهكذا
فيكون للكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ
ليس فيه تقدم الشئ على نفسه منا ط الجواب هو الفرق بين تعليل كل
واحد من السلسلة بما فوقه وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران
والثاني يدعي البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم
ثبوت الثاني وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم السلسلة
على ثلثة

المجتمعة بيان

على ثلثة اضرب الاول ذو طرف في الماضي فقط اي لا ابتداء له فيه لكن
له انتهاء وهو طرف المستقبل والثاني ذو طرف المستقبل فقط اي لا انتهاء
فيه لكن له ابتداء وهو طرف في الماضي والثالث ذو طرفين فيهما اي لا ابتداء ولا انتهاء
وهذا اشد امتناعا من الاولين والثاني من الاول ومن مشهور الادلة
عطف على قوله بل هو اشارة الى احد بطلان التسلسل على استحالة ترتيب
الامور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود برهان التطبيق الاضافة
بيانية هو يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط
بان يبدأ من المعلول الآخر لانتهاء للعلة او من جانب المعلول فقط
بان يبدأ من مبدأ اول لا نهاية للمعلولات او من الجانبين معا وهو اي
برهان التطبيق ان نفرض من المعلول الآخر الى ان لا يكون علة لشئ اصلا
الى كل النهاية جملة وهما قبله الى قبل المعلول الاخير بواحد مثلا الى عشرة
واحدة اي بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الاولى بذلك
الواحد الى غير النهاية جملة اخرى تقدير الاول ان الحوادث لو كانت غير
متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احديها
من مبدأ معين وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة
ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول الى الجزء الاول من الجملة الاولى يبدأ
الاول من الجملة الثانية بالثاني وهلم جرا الى الثالث بالثالث

Copyright © King Saud University

واكثر اربع باكثر اربع والى خمس بالى خمس فما كان بازاء كل واحد من الاول
من الاول والزائد من الثانية كان الناقص الجملة الثانية كالزايد الجملة
الاولى وهو محال فيه بحث لانه انما اريد به التساوى فى احد الحدين فلا حد
فيهما من جانب الانتهاء وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد
من الآخر فمستحيلة ممنوع لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم الانتهاء
لا من جهة التساوى فى المقدار فانا لم نكن فقد وجد فى الاولى ما لا يوجد
بازائه الهاء يعود الى ما شئ فى الثانية فينقطع الثانية وينتهى
ويلزم منه اى من تناهى الثانية تناهى الناقصة الاولى لا تزيد على الثانية
الا بقدر متناه اذ المفروض كذلك والزايد على المتناهى بقدر متناه
يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناها غير متناهيين وهذا التطبيق
انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهم محض فانه يتطبق
بانقطاع الوهم قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو
ان دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار فى
مراتب الاعداد و معلومات الله تع ومقدوراته مع ان المطلوب
الذى هو التناهى غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات
والمقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل فاجاب عنه ان رح الفاضل
بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية

والمعلومات

والمعلومات والمقدورات الغير المتناهية امور وهمية ليس لها جملة
فى نفس الامر يكون احديها منطبقة للاخرى فصار ان الجملتين المفروضتين
فى الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان فى ذلك التطبيق
بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور منعه وليس يلزم من انقطاع
فى الوهم انقطاع فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس لتلك
الجملتان فى نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر
فلا يرد النقض بمراتب الاعداد بانا نطبق الجملتان احديهما من
الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين الى نهاية ولا بجملة معلومات
الله تع ولا بمقدوراته لهذا يرد على قوله كان الزايد كالناقص فانا
الاولى اى معلومات الله تع الكثر من الثانية مع لا تناهيهما اى
معلومات الله تع ومقدوراته لان كل ما هو مقدورات الله تع فهو
معلوم له ضرورة بخلاف العكس لان ذاته وصفاته وجميع الممتنعات
معلومات والممكنات معلومات وليس بمقدوراته لان المقدورية
تقتضى صحة الوجود ومسبوقية بالعدم وليس كذلك فيها ذكروا
الا ثبت الوحدانية والام ليس كذلك منع اى عدم ورود النقض
المذكورة لان معنى لا تناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها تنتهى الى احاد جدلا لا يتصور فوقه اى فوق احاد اكثر

وذلك ه

اى عدم تناهيهما انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجى
لا يعنى ان ما لا تناهى له يدخل فى الوجود فانه يج اى الدخول فى الوجود
محال يعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تنقطعان
ولا يلزم من ذلك تساويهما فى نفس الامر لان التساوى فى نفس الامر
فرع وجودهما فى نفس الامر فانه يلزم احد
الامرين اما انقطاعه فى نفس الامر فيكون مالا يتناهى فى الواقع
ونفس الامر متناقضين فيه وانه محال واما عدم انقطاعه فى نفس الامر
والواقع فيلزم تساوى الجملتين الزائدة الناقصة وهو محال ايضا
لانه خلاف المقدر وخلاف ما ثبت فى نفس الامر والواقع الواحد
يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود
الا على ذات واحدة يعنى ان صانع كل شئ ابتداء هو الله تع واحد عند
اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول
خالق الخير والثانى خالق الشر فالخالق الخير يزداد وخالق الشر اهرمن
وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور والثانى
الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بانه الفاعل
الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى الخير
ينبغى ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغى ان لا يكون خيرا ولان

الخير

الخير ان قدر على وضع شر شرير ولم يفعل لم يكن خيرا لانه راض بالشر
شرير وان لم يقدر عجزه والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن ان
يجاب عنه بما يقال لانا نرى الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم
ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولانا الشر بالنسبة الينا والى بعض
خير ومصلحة فلا يرد شبههم والمشهور عن وكذا لكون صانع العالم
واحدا بين المتكلمين برهان التمانع الى التنازع المشار اليه بقوله تع
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الفرض لامكن
التمانع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لانا نعلم
ان من الحركة والسكون فى نفسه امر ممكن يعنى كل واحد منهما بالنسبة
الى نفسه مع قطع النظر عن الآخر وكذا تعلق الارادة لكل منهما اذ
لا تضاد بين الارادتين اى ارادة الحركة والسكون لتعدد محلهما
وهو المراد ان نعم تعلقهما وهو زيد واحد لكنه ليس بمحل الارادتين
بل للمرادين حتى يجتمع امتنع اجتماعهما فيه بخلاف ارادة الواحد
للضدين فانهما متضادان لاتحاد المحل بل بين المرادين اى بل التضاد بين
المرادين اعلم ان الدليل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله فقد يكون هو
كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع
لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى وبل ههنا للانتقال للامر الاول

Copyright © King Saud University

و ٢ اما ان يحصل الامران اى المراد فى حالة واحدة فيجتمع الضدان
فيلزم عجز احدهما قيل ايضا عجز هما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد
الآخر وفيه بحث لان مريد احد الضدين ساكت عن الآخر لا مريد لعدمه
لكن لزم علمه من ثبوت ضده فاذا فرضنا ثبوت الضدين بكلا لزم
العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم عجز احدهما اضافة الاحد للعموم
فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله اولا يتم انتفاء الامرين وانتفاء
احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو المحل عن //
الضدين الذين لا يرتفعان كالحركة والسكون وهو اى العجز امارة
الحدوث فلا يصلح لكونه آلتها فيلزم خلو الاثر عن المؤثر وهو محال
واذ لا يتصور اثبات صانعين يتعين ان يكون صانع العلم واحدا بالضرورة
قوله امارة الحدوث اى دليله والامارة لا يفيد اليقين فلا يصلح
احد مقدمتى برهان التمانع وايضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا ظنا //
قوله من شايبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعى ليس فى محله
والامكان لما فيه من شايبة اى رايحة الاحتياج والا فالامكان لما يتعلق
بالامارة والضمير فيه راجع الى العجز احدهما فالتعدد مستلزم للامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون التعدد محالا وهذا التفصيل ما يقال
ان احد المحال اذا لم يقدر على المخالفة الآخر لزم عجزه واما قدر لزم
عجز الآخر

عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان ينتفعا من غير تمانع //
ودفع هذا المنع بقول الشارح لانه يمكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق
لا ينافى امكان التمانع وامكان التمانع كاف فى اثبات المطلوب
او يكفى الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما اى المخالفة والممانعة
المحال بتقدير ورود المنع على قوم ظاهر قوله هذا القايل انا يقال لانا
ان نعدد الالهة يستلزم المخالفة والممانعة بجواز ان يكون المخالفة
غير ممكنة على تقدير التعدد لاستلزامهما المحال الخ اجتماع النقيضين
ع قوله م دفع هذا المنع بقول الشارح لانه كلا منهما امر ممكن اورد بان امكان
كل منهما بحسب القدرة لا يناف امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما
اذا علم المصلحة فى احد الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة
جوابه رعاية الاصلح لا يجب على الواجب كما يتبين فى موضعه واذا
يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد اذا كما شاء ارادة الواحد
حركة زيد وسكونه معا واما اندفاع هذا المنع فلانه لا تضاد بين
الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد وانما هو بين
المرادين واعلم انه قوله ع ومع ذلك ارتفع بصفات المدح عما
يشتركون به من الاصنام اى من انها ليست شركاء له لانهم
لا يختلفون شيا لو كان فيها الهة الا الله لفسدنا صحة الفاتحة

ء الملازمة عادية المنطوقة بهذه الاية حجة اقناعية ليست بحجة
قطعية بالنسبة الى العقل نفسه وانما هي حجة بالنسبة الى العادة وكذا
الملازمة ليست عقلية مع اشارة الى حجة قطعية موجبة بيرهانا
التمانع زعم البعض ان الاية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما
ان يوجد المجموع او احدهما او كل منهما والكل باطل منتف فزعمه علم
الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه على ما هو اللايق بالخطا
بيانه فان العادة خارجية لوجود التمانع والتغالب على تعدد
الحاكم على ما اشير اليه بقوله تع ولعلا بعضهم على بعض الى غلب بعضهم
الى لو كان فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض والا لما دام لم يكن الحجة
اقناعية الى ظنية والملازمة عادية بل قطعية او عقلية فاذا اريد
الفساد بالفعل الى فرض وجودهما اى السموات والارضين عن هذا النظام
المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة
الى هذا النظام لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق التخالف
والتمانع ومجرد امكان التخالف لا يقتضي التخالف لجواز الاتفاق على النظام
وان اريد بالفساد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه الى الفساد
الى فالملازمة مسلمة فلا دليل على انتفاء اللازم بل المخصوص بشاهدة
بقاء السموات والارض في هذا النظام كقوله تع يوم تبدل الارض غير الارض

التعدد

وقوله

وقوله تع يوم نطوى السماء كطي السجل فيكون ممكنا لا محالة
بل يقع على تقدير التعدد ايضا الواحدة لا يقال الملازمة قطعية واحد
بفساد هما علم بكونهما بمعنى ان لا يوجد السموات والارضون //
اولا بالذات بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما ممانعة في الافعال
قوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة بمعنى تقدير بيان
التمانع انه لو يقدر الآلهة لم يتكون السموات والارض لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول
ينافي القدرة والثاني يوجب توارد العلل المستقلة على معلول واحد
والثالث يوجب ترجيحا بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السوا
فلم يكن احدهما لاعلى التعيين صانعا فلم يوجد مصنوع اصلا
واللازم بطل وكذا الملزوم اضافة الاحد للعدم فيفيد عدم صنع
كل منهما لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم معلول الصانع
وهو ان امكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع تقريره ان
الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تقرير كم يقولكم بمعنى انه لو فرض
صانعان الخ لا يصدق فضلا عن ان يكون قطعية لانا نفرض تعدد
الآلهة فيهما لا يستلزم الا امكان التمانع وهو لا يستلزم الا عدم
تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان

Copyright © King Saud University

لذلك لا يكون التغيير موافقا للمغير وهو قوله ﷺ لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا قوله لان نقول امكان التمانع لا يستلزم الخ فيه بحث
لان السائل لم يدع امكان التمانع بمجرد يستلزم انتفاء المصنوعية
وهو مح حاصل منع الجواب الاول ان ترتيب قوله فلم يكن احدهما صانعا
على قوله لامكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتيب قوله فلا يوجد مصنوع على قوله
فلم يكن احدهما صانعا مصنوع اذ لا يلزم من عدم احدهما صانعا انتفاء
المصنوعية على انه يرد منع الملازمة ان اريد بعدم التكون بالفعل لجواز
الاتفاق على النظام والتكون ومنع انتفاء اللازم ان اريد بعدم
التكون بالامكان بناء على ان كل ممكن عدم تكونه فان قلت العالم
متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت
امكان عدم التكون يدل تكونه لا محالة فلا محذور حاصل الجواب الاشارة
كما الى منع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان
فانما قيل مقتضى كلمة لو لو لانتفاء الثاني في الخارج بسبب انتفاء الاول
يعني لا يلزم من هذه الآية الكريمة الا انتفاء الفساد في الزمان الخارج
بسبب انتفاء التعدد لا يقال اذا اول الكلام على انتفاء الفساد في
الزمان الخارج بسبب انتفاء التعدد فقد حصل المطلوب وهو انتفاء
التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر لانا نقول لانا حصول
المطلوب

بل امكان التمانع عن تقدير التعدد والصانع مصنوعية كل واحد منهما يستلزم انتفاء التعدد

بعد التعدد مطلقا فلا يصح الاثر

المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهنا ليس كذلك لانه لما اول
الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم
بالدليل وبقي انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب فلا يفيد
الآية الكريمة الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الخارج بسبب
انتفاء التعدد يعني كونه انه يفيد كون انتفاء المتعدد سببا لانتفاء
الفساد في الزمان الخارج فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد للعلم
بانتفاء التعدد مطلقا فلا يفيد بالمعنى المتقدم يلزم من ثبوت الاول ثبوت
الثاني لكن العقد الى المقصود بلا تحرير احسن قلنا نعم بحسب
اهل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط
حتى قالوا ان لو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني دون العكس كما
هو المشهور معا غير دلالة على تعين الزمان كما في قولنا العالم قديم
لكان غير متغير والآية من هذا القبيل قد يشبه على بعض الاذكياء
احد المتقابلين بالآخر فيقع الخبط العديم هذا التصريح بما
علم التزاما قيل هذا اشنع على صاحب العدة حيث اقام الدليل
على كونه واجب الوجود ولا حاجة قديما بعد اثبات كونه
واجب الوجود ولا حاجة اليها اذ الواجب لا يكون الا قديما
بل هذا اشنع على المصنف حيث افتقر في المسائل غاية الافتقار

تحرير

لو كان

Copyright © King Saud University

فلا يليق بحاله هذا التطويل لا ابتداء لوجوده اى الواجب اذ لو
كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده اى الواجب من غيره ضرورة
حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان فى يكون
دلالته على القديم صريحة لكن ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
لان مفهوم الواجب ان يكون وجوده لذاته اى لا يمكن ان يكون
وجوده من غيره ومفهوم القدم هو ان لا يكون له بداية واما الكلام
فى التساوى بحسب الصدق اى البحث فى انه متساوى فى الصدق ام لا
فان بعضهم على ان القديم الحق لصدقه اى القديم على صفات الواجب
بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها اى على صفات الواجب فلا يكون
الكلام بالترادف صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوى فى الصدق
فى بستقيم الكلام ولكن يستحالة فى تعدد الصفات القديمة واما المسمى
المستحيل تعدد الذوات القديمة هذا جواب ما يقال وهو انه لو صدق
القدم على صفات الواجب لتعدد القدماء وفى كلام بعض
المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه
تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تع وصفاته فيكون الواجب
والقديم مترادفين فى قوله وفى كلام البعض خبر وتصريح مبتداء واستدلوا
عليه بان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه ان لا يجتمع الصفات

وهو مخ

الى

الى الغير بانه اذ القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جايز العدم
فى نفسه اذ لا واسطة بينهما اى بين الامر الثالث وبين القديم والحادث
حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث تقابل
الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذى لا ابتداء له لوجوده
والحادث هو الموجود الذى يكون لوجوده ابتداء والاول سلب
وهو دفع النسبة الحكمية والثانى ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية
فلا واسطة بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع المتناقضين
او لزم اجتماعهما وكل ذلك محال فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون
محدثا اى حدوثا ذاتيا لانه المقابل للواجب لذاته ويدل ايضا
عليه قوله اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده الماء يعود الى ما
بايجاد شئ آخر لان المحدث الزمانى ما لا يكون وجوده لذاته لا يجرد
الافتقار الى الغير وما وقع فى كلام بعض العلماء من ان الواجب
لذاته هو الله تع وصفاته معناه انها واجبة لذات الواجب
اى مستندة الى الله تع بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار
ثم اعترض المتاخرون بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت
اى الصفات باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى اى بالصفة
فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو اى البقاء نفس تلك الصفة

Copyright © King Saud University

اى البقاء ليس امرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض
بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زايد على الوجود
وهذا الكلام اى كلام حميد الدين الضريري في غاية الصعوبة فان
القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد يعني انا كنا قلنا بكون
الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو
مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات يعني ان بعض المتكلمين قالوا
بان واجب الوجود لذاته هو الذات لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات
ممكنة لا واجبة بنا في قولهم بان كل ممكن فهو حادث فيلزم ان يكون
الكل محلا للحوادث فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعده
الشارح فان زعموا ان الصفات انما اى الصفات قديمة بالزمان بمعنى
عدم المسبوق بالعدم هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم
لا يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا
يلزم الفساد لانه لا ينافي بين الحدوث الذاتي وبين القدم الزماني
وهذا لا ينافي الحدوث الزماني بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فنحن
نقول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل شئ من القديم
والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد كان
القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات
يستلزم

سيستلزم ان يقال في العالم كذلك لانا ممكنة وقديمة بالزمان فلذا
من رفض القواعد وكذا في غيره مما يقولون بقدمه وسياتي لهذا
زيادة تحقيق الحي معناه في اللغة تنقل الموجودات تحت وجوده
والافعال تحت فعله والادراكات تحت ادراكه حتى لا يشذ عن علمه
معلوم موجود ولا عن فعله مفعول مدرك القادر القادر والقدير
بمعنى والقدير بمعنى واحد الا ان الاول ابلغ في الوصف والقدرة
ومعناه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اخترع كل موجود
سواه ويستغني عن معاونة غيره السميع المعنى فيه انه لا يتوجه
عن ادراكه مسموع وان خفي من سر السر بل ادق من ذلك ويدرك
حس حركة الذر في جوف الظلمات يسمع مناجات المناجين في
ضمير الاسرار من غير نطق اللسان الانسان ولا حركة الجنان يسمع
بغير اذن ولا اذن كما يفعل بغير خارجة والانسان ويتكلم بغير لغات
ولا لسان علت ذاته الكريمة عن تطرق الحدثان فمن لم ينظره فيه والشك
يقع في محض العليم معنى وصفة كما علمه وكماله انه احاط بكل شئ علما
ظاهرا وباطنا اولا وآخرا رفيعا وجليلا وعلم المخلوقين البصير
معناه انه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق
الا هو مبصرة منزه عن صدقه واجفانه ومقدس عن انطباع الصور

في ذاته كما نطباعه في خلقه الانسان فان ذلك من صفة المحدثات وخط
البصر الحسي مقهور قاصر لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الهوا
جس ولا الخواطر ولا الارواح ولا الضمائر الشارح المريد لان
بديهية العقل جازمة منه بان محدث العالم على هذا النمط البديع
الحكم الطريق الغريبة والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه الضمير في يشتمل
راجع الى عالم والهاء في عليه عايد الى ما من الافعال المتقنة بيانا ما
والنقوش المستحسنة لا يكون جبرانا بدون هذه الصفات الى القادر
الخ اعلم ان اثبات محدث العالم كبتي واما اتصاف المحدث بهذه الصفات
فالمفهوم من الشارح انه بديهي وليس كذلك فلعله اراد ببديهية
الاستلزام والانتاج وان كان المحصول كبيا قوله لا يكون بدون هذه
الصفات نوقش فيه بان العلم بالمسموع والبصر كان في النظام في المستحق
فلا يثبت السمع والبصر اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم واما
عدا مستقلين كونهما نوعين آخرين من العلم فانا قلت ان
النحلة قد تفعل فعلا عجيبا مع عدم العلم في كل دهر بنا، البيوت المسدسة
وغيرها من الحيوان كالعنكبوت قلت ان كل حيوان يفعل فعلا عجيبا //
فهو عالم بذلك العلم الفعل على ان اضدادها الى اضداد الصفات المذكورة
تقابض وجب تنزيه الكتاب عنها الى عن التقابض بيرانه لو لم يتصف

كلام م

الشارح

Copyright © King Saud University

بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها في الموت والبكم والجهل والصمم
والعمى وكلها نقص نوقش فيه بان هذا مسلم في الحيوانية والعلم واما القوة
فضد الايجاب لا البكم وحده وهو صفة كمال هو عند الحكم الحكيم
بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف
بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين معا لعدمهما قبوله
لهما ولا نقص فيه كما لا يستلزم الحي فان عدمه نقص فينا لا في البارئ
لعدم قبوله لهما قيل السمع والبصر بمعنى الحيوانية نقص في البارئ يجب
تنزيهه عنه وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع
والملموس عنه جدا يجب تنزيه الخالق عنه وايضا قد ورد الشرع بها
اي بالصفات المذكورة يعني ان الكتاب نقض نقضنا كلامه القديم على ذلك
حيث قال ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه انه سميع بصير
ذو القوة المتين الى غير ذلك من الايات وبعضها مما لا يتوقف

القوة م

انزله ع
فلهذا استدل بثبوت
الشرع عليها م م

ثبوت الشرع عليها الى الصفات المذكورة فيصح التمسك بالشرع فيها
الى الصفات قوله وبعضها الخ اشارة الى جواب سوال مقدر
وهو ان يقال ثبوت الشرع عليها موقوف على الصفات فيلزم ان
يكون المعلول علة للعلة فيكون دورا فاجاب عنه بقوله وبعضها لا
يتوقف الخ حاصله ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت

الشرع عليه كالتوحيد والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور
وان بعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجوب الصانع وكلامه
وحياته فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الاقل كالتوحيد
لا يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي لانه يتوقف على
التوحيد بل على غيره اعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو
يستلزم الوحدة فيما لا يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع
فكيف يستدل بالشرع على التوحيد دور وجوابه ان غاية استلزام
الوجوب للوحدة لا يتوقف معرفتها على معرفة الوحدة بل لا يستلزم
معرفتها اصلا فلا دور بخلاف وجود الصانع وكلامه فان معرفة
الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي
والخبر والاستدلال بالشرع عليها دور قيل انهم استدلوا على انه
تع متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع بالشرع فالدور
لازم جوابه ان الشرع موقوف على كلامه تع بالامر والنهي واما
اذا ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان يكون مخلوقة فيصح بالشرع
على انه صفة له تع وكذلك كثبوت علمه وحياته وقدرته وارادته
مما يتوقف ثبوت الشرع عليه **ليس** اي محدث العالم **بعرض**
واما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون الحدوث بين الوجود

والالوهية

والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض فان
قلت لانه انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية
النور والظلمة والطبايع والطائفتين قالوا بالوهية الطبايع الاربع
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض قلت
القائلون بالوهية النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة وسائر
بصفات على كل ما ذكرنا في البصرة فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبايعين
والاكثيف يقولون ما يقولون ان الاعراض صانعة للعالم لانه اي الوصف
لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به فيكون ممكنا ولانه يمتنع
بقاؤه اي العرض والا اي وان لم يكن البقاء ممتنعا لكان البقاء معنى
قائما به لا بالعرض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان العرض لو كان
باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض او قائما بغيره وكلاهما
محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء
ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زايد على الذات والبقاء
كذلك لانه معنى زايد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم
ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء
زايدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض
وهو محال لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة واما الثاني فلانه

البقاء لو كان قائما بغير العرض لزم اما ان يكون الثاني هو ذلك الغير لا
العرض وهو خلاف المقدر واما كما ما يستحيل ان يبقاء العرض وما
يستحيل بقاؤه لا يكون قديما والواجب الذي هو صانع العالم لا يجب
ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب لانا قيام الوصف
بالشيء معناه ان معنى قيام العرض بالشيء انه تحيزه اي العارض بالشيء
تابع للتحيز اي الشيء والعرض لا تحيزه له بذاته حتى تحيز غيره بتبعيته
وهذا اي دليل امتناع بقاء العرض مبني على ان بقاء الشيء مغاير
لذاته وجوده اي الشيء اورد الشارح لهذا المطلوب دليلين
اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لا يعقل بذاته ثانيهما مزيف وهو
قوله والا انه يمتنع بقاؤه وقوله لان قيام العرض الخ دليل المحاكمة
وقوله وهذا مبني اشارة الى تزييف دليل الشيخ وان البقاء معناه
التبعية في التحيز معطوف على ان بقاء الشيء فان نفس التحيز عرض
فلو كان معنى قيامه بموصوفه التبعية في التحيز لكان للتحيز تحيز
ونقل الكلام اليه ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيلزم المحال
لوجود عرض واحد هكذا طعن الفلاسفة وليس بشيء لان تحيز العرض
ليس له كون زايد على ذلك العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق ناش
من ان التحيز للجوهر لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور

العرض

الفرق

العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال على العرض
دون الجوهر والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله الى الوجود
لا معنى زايد على وجود وحقيقة البقاء الوجود من حيث النسبة
الى الزمان الثاني الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود
بالنسبة الى الزمان الثاني عين البقاء لان البقاء زايد على الوجود
ومعنى قولنا وجد فلم يبق اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان البقاء
لو لم يكن زايدا على الذات لما صح قولهم وجد كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد
فدل هذا القول على ان البقاء زايد على الذات والا لما صح اثباته مع نفيه
عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده
فلم يكن ثابتا في الزمان الثاني يعني ان بقاء فلم يلزم من هذا عروضه يعني
ان بقاء الوجود في الزمان مغاير وجد ولم يبق وجد في الزمان الاول
دون الثاني فلم يلزم من هذا عروضه بصحة نفي الوجود ايضا حاصل الجواب
ان المنفي نسبة الوجود لا نفسه وان البقاء معطوف على قوله ان البقاء
استمرار الوجود هو اختصاص الناعت بالمنعوت الى اختصاص يعني
التعلق بين الشيئين بحيث يقتضي احدهما نعتا والاخر منعوتا وهو
بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى كما في اوصاف الباري تعالى يعني
ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيزا تابعة

فتحيزه لامتناع تحيز عرض وانا انتفاء الاجسام مع كل آن ومشاهدة
بقاءها مع مشاهدة بقاء الاجسام بتجدد الامثال الباقية
متعلق ببقاء ليس ابعد من ذلك مع الاعراض الا من انتفاء عرض
مع كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد الامثال قوله وانا انتفاء الاجسام
الخ متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء
فانه يتم بهذا بعض لو قلت انتفاء الاعراض مع كل آن ومشاهدة بقاءها
بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا بهذا القول في الاجسام
حكموا بنفي الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون ثمة بقاء حتى يكون ثابتا
زايدا عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذا الادلة
سفاه كان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد
الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فيكون في الاعراض
حتى يقال انه مغاير زايد عليه ثم تمسكهم جوابا سوال مقدر تقديره لم قلتم
قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا فقيام العرض
بالعرض بسرعة الحركة وبطئها اذ الحركة ليس بتمام خبر عما تمسكهم
اذ ليس هناك شيء هو حركة واخر هو سرعة او بطوء بل معناه
حركة منه مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة
الى البعض بطيئة وبهذا تبين انه ليس السرعة والبطوء نوعين

مختلفين

مختلفتين من الحركة هذا اشارة الى رد قول من قال انهما
نوعان مختلفان من مطلق الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف
بالاضافات لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس حيوان
اختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر
وغيرها ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك اى كونه مركبا
ومتحيزا امارة الحدوث وجوز اليهود والحنابلة اطلاق
الجسم عليه تع بمعنى المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا ومعنى
اما لفظا فلتحيل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الكل
تع اولا والاول يوجب تقدر الالهة والثاني يوجب اتصاف
الخالق باضداد ما مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث
الخالق يوجب حدوث الكل واما الكرامية وبعض من الحكيم فيطلقون
الجسم بمعنى القايم بالذات لا المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا
فقط لان السماء الله تع توقيفية ولزا لتسمية طبيعيا وقياسيا
مع انه تع الجسم مبادة الذهن الى المركب لان معناه لغة ولا جوهر
اما عندنا فلانه الى الجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو
جزء من الجسم والله تع منزه عن ذلك اى من التحيز وجزء من الجسم
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا الى الجوهر اسما للموجود

Copyright King Saud University

لانه موضوع بمجرد اكان كالعقول والنفوس او متحيزا كالاجسام
لكنهم جعلوه اى الجوهر من اقسام الممكن وارادوبه اى بالجوهر
الماهية التى اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع اى فى محل
واما اذا اريد بها الجسم والجوهر القائم بذاته والموجود لا فى الموضوع
فانما يمتنع اطلاقهما على الجسم والجوهر عليا الصانع معاجره تقدم ورود
الشرع بذكره الا بالاطلاق مع تبادر الفهم الى المتركب عند اطلاق
الجسم عليه تع والمتحيز عند اطلاق الجوهر وخلاصة المعنى ان صانع
العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عند الاصل عند المتكلمين والاصل
فانشاء منه التركيب بالتزايد وبهذا سمى الجزء الذى لا يتجزى جوهرا
لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشاء عنه بالانضمام والضم
تع ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا ولان الجوهر عند البعض الاخر
من المتكلمين هو المتحيز الذى لا ينقسم والمتحيز هو المتمكن المتمكن فى مكان
فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر
حادثا فلما ثبت عنه انه لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث فقد تبين
بهذا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون صانع العالم جوهرا وهو المراد
وذهاب المجسمة اشارة الى سوال مقدر وهو انه يقال ان المجسمة ذهبوا
الى اطلاق الجسم عليه تع وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه تع

فان

فاى معنى من المعانى المذكورة للجسم والجوهر ذهبوا اليه فاجاب عنه
بقوله وذهاب المجسم والنصارى اى ما ذهب المجسمة الى اطلاق الجسم عليه
وذهاب النصارى الى اطلاق الجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تع
عنه وذلك المعنى هو ان يكون المراد بالجوهر الذى لا يتجزى والماهية الممكنة
التى اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع لا الموجود الذى كان لا فى موضوع
فيكون فى كلام الشارح هو قوله وذهاب النصارى الى اطلاق الجسم
والجوهر عليه تع بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تع عنه لغة وشرعا مرتبا على
فان قيل فكيف يصح اطلاق الواجب والقديم وهو ذكر ما يرد به المنع
لا خلاف فى اطلاق ما ورد به اذن وعدم فيما ورد منعه واما اطلاقه
فيما لم يرد به اذن فلا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن وصفا
لما يستحيل فى حقه وعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال
القاضى ابو بكر وهو قول ثم قيل وقال الامام الاول الى الصفة
دون الاسم قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال
اشارة الى جواب آخر للسوال المتقدم بقوله فان قيل الا
ان التنزيه والواجب والقديم الفاظ مترادفة وهذا ممنوع
لان الترادف اتحاد فى المفهوم ولا اتحاد بين مفهوم منها لان
التنزيه حكم لزوم الواجب فالواجب والقديم والصفة مختلفان

باب الجسم المركب والمتحيز لا القائم بذاته والجوهر هو الجزء الذى يتجزى

امام ه

وصفا ان مختلفان لم يقع خلا ترادف بين الثلثة الكلم الا ان يراد بها
التساوى فى الصدق تسامحا والوجود لازم للواجب واذا ورد
الشرع باطلاق لهم بلغة فهو اذن باطلاق ما يراد فه والضمير المستتر
فى يراد فه راجع الى ما والباء بعود الى الهم فى قوله باطلاق لهم بلغة
لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم نحو خبز او تمر وشاى ذلك بلا نكير
فكان اجماعا على الاذن الشرعى فى اطلاق المرادف واعلم بجواز اطلاق
العارف والعاقل مع ترادفهما للعام لان المرادفة المعرفة بوهم سبق
الجهل والعقل يشعر مع الجن ويطلق الشافى ولا الطبيب لانه يشعر
بالعلاج ولا يطلق الاكمه والمستهزى والميتة والحادث والزاى مع
ورود ذلك فى الكتاب والسنة لان بجواز ورود ذلك فى الشرع باقتضاء
المقام والحصر وسياق الكلام ليس باذن بل يجب الا لاخ عما ونحيم
ورعاية ادب من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه
نظر الزم كونه اذنا فى الاطلاق لازم معناه نظرا ان دليل عليه وجاله
على المعتبر المرادف كما قال قلت المعتبر ممنوع لان القياس انما يعتبر
فى المعاملات دون الاسماء والصفات وجوابه ان التسمية معاملة لما فيها
فيه القياس وقيد فى وجه الجواب النظر ان من لوازم علم الخالق كونه خالقا
العزة والخنازير مع انه لا يطلق عليه تع ما فيه من النسبة اما القبيح

بل يقال

بل يقال خالق كل شئ فيه بحث لان ايهام القبيح يمنع اطلاق المرادف ايضا
ومثله مسمى كما عرفت **ولا مصور** اى ذى صورة وشكلا مثل صورة
انسان وفرس لانه ذلك اى مثل صورة انسان وفرس من خواص
الاجسام يحصل لها اى يحصل المصورة للاجسام بواسطة الكميات
والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات وتختلف طائفة لها صورة
كصورة آدم ع وتكلموا بقوله تع ع م لا نقول ذلك فلا قبيح فانه تع
خلق آدم على صورته والجواب عنه انا لا نم ان الضمير راجع الله تع حتى
يثبت مطلوبكم لانه روى ع م رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه
عن الضرب على الوجه فان الله تع خلق آدم على صورة او على صورة
المضروب فيكون راجعا الى المضروب لا الى الله تع ويحتمل ان يكون الضمير
راجعا الى آدم ع م وفائدة الحديث ان الله تع خلق آدم على
صورته التى شوهد فى الدنيا عليها ثم تغيرت صورته عند اخراجه
من الجنة الى الدنيا كما تغيرت صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع
الى الله تع كما جاء فى خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة الرحمن كما
يطلق على البهيمة المحسوسة المشاهدة وكما يطلق على مفهوم الشئ
وعما به تحقق الشئ فى ذاته او اريد به مفهومه ومعناه قريب من
هذا فما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فى يكون بمعنى

صحيح
والعلم
الحكمة
قال
فى
صورة الشئ

Copyright © King Saud University

خلق الله تع على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة
والكرم والغضب وامثال ذلك فهي لا يكونا حجة قطعية على اثبات الصورة
المحسوسة وقال ع من قال ان الله تع صورته كصورة آدم فهو كافر
لكن معنى ان الله تع خلق آدم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار
من الصور صورة وخلق آدم ع على تلك الصورة اى على الصورة
التي اختارها **ولا محدود** اى ذى حد وغاية النهاية هي غاية
مصير الشيء الكمية اى حيث لا يوجد وراءه شيء منه خلافا لبعض
الكرامية فانهم يقولون انه بائن متناه من جهات خمس متناه من
جهاته واحدة وهي جهة السفل الذي يلاقي بها العرش **ولا معدود**
اى ذى عدد وكثرة يعني ليس تبارك تع مركبا كالكيات المتصلة
كالمقادير وهي الطول والعرض والعمق والمنفصلة كالاعداد
وهو ظ لان كلا منهما امارة الحدوث والامكان وهو منزه عن
ذلك والكم المتصلة هو امكان فيه فرض اجزاء يتلاقى على حد
مشترك وهو نهايتها متلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه
نقطتان لا يشتركان في حد هو نهايتها وهو النقطة والكم المنفصل
ما لا يمكن فرض اجزاء يتلاقى على حد واحد وهو العدد وليس بين اجزاء
العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقيين **ولا متبعض ولا متجزء**

اى

اى ذى ابعاض واجزاء خلافا للهود لعنهم الله تع والفرق
بين المتبعض والمتجزء ان الاجزاء باعتبار انحلاله الى احرف اشياء
وكان تركيبه منها يسمى متجزء او باعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا
ولا مركب منها اى من الاجزاء لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي
للواجب لان البعض في بعضه والجزء في جزئيه محتاج الى الكل والكل
ايضا في كليته محتاج الى الاجزاء فما له اجزاء يسمى باعتبار تالفه منها
الى من الاجزاء مركبا وباعتبار الانحلال اليها الى الاجزاء متبعضا
ومتجزءا **ولا يوصف بالمائية** اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا
ما هو من اى جنس هو وكل ذى جنس شبيه بجنسه وان كان
في القول بالمائية قولا بالتشبيه والمجانسة توجب التمايز من
المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب لان كل ما هية لها جنس
يجب ان يكون لها فصل فيلزم تركيب ما هية في العقل وفيه بحث
لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في الماهية الخارجية **ولا**
بالكيفية من اللون والطعم والرايحة والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام
وتوابع المزاج والتركيب **ولا يمكن في مكان** وعند المشبهة
والكرامية ممكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش

لا بمعنى التمكن ولكن يثبتون جهة الفوق وقالت النجارية انه
في مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك بط وسهول
علمنا قطعا على عدم التمكن بان قالوا ان الاستوى اى الخلو عن
المكان ثابت له الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات
التي هي غير الباري تع غير قديم فلو تمكن بارينا بعد حدوث المكان له
لزم تغير الباري تع من الاستوى عن المكان الى التمكن فيه والتغير لزم تغيره
من سمات الحدوث وعلامات الامكان والباري تع منزه عن
ذلك وتمسك القائلون بالتمكن بالنص وهو قوله تع الرحمن على
العرش استوى فان الاستواء هو الاستقرار لغة واللسان ثم
التمكن فوصف الله تع ذاته القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو المراد
وكيف يمكن ان يجاب عن تمسكهم بان يقال هذه الاية لا تثبت التمكن
لان الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام كما في قوله تع ولما بلغ
اشده واستوى اى تم وكمل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار في
المكان كما في قوله تع واستوت على الجودي اى استقرت سفينة نوح
عليه وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على
البلاد وغلب فيكون الاية من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة
قطعية مع الترجيح في هذه الاية بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة

لزم تغيره

الاستواء

والاستقرار

لا الاستواء

لا الاستقرار لان القرينة يعارض ذاته بقوله الرحمن على العرش استوى
وذكر الاستواء للمدح اذا يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل
على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه يشارك فيه وخسيس وشريف
لان التمكن عبارة عن تعدد بعد ما بعد آخر متوهم عند المتكلمين او
متحقق عند الحكماء ويسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم
بالجسم او بتبعه اى الامتداد عند القائلين بوجود الخلاء
هم المتكلمون والله منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التحيز
فان قيل الجوهر الفرد متحيز لا بعد فيه والا لكان متحيزا هذا الوال
مبني على تقدير كون المتحيز والمتمكن متساويين والجواب بمنع التساوي
بل بينهما عموم وخصوص مطلق والمتحيز اعم من المتمكن واطلاق الفرد
متحيز وليس بمتمكن قلنا التمكن اخص من المتحيز لان التحيز هو
الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم او غير ممتد كالجزء
الذي لا يتجزى والتمكن هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم فقط
فما ذكرد ليل عدم التمكن فهو ايضا دليل على عدم التحيز
فنقول الدليل انه لو كان الباري تع في مكان الازل فيلزم قدم التحيز
لان التحيز نسبة بين المتحيز وازلية النسبة يستلزم ازلية المنتسبين
فيلزم التحيز ازليا وهو محال هذا فيلزم لو كان التحيز موجودا

Copyright © King Saud University

خارجيا فقد قسنا بالفراغ المتوهم الذي لا نزعم ان الفراغ محلا
لشئ فيلزم قدم محيط او لا اي لم يتخير شئ في الازل فيكون محلا للحوادث
فيه بحث لانه اذا اراد انه محل للحوادث فالامر بالعكس فان اراد انه
محل للتخير فهو امر نسبي لاحادث فلعله اراد الاول واراد بالمحلية
المقارنة وايضا دليل خان على عدم التخير اما ان يساوي بارئ في
التخير او ينقص عنه الى عند التخير فيكون متناهيا لان الخير متناه
بناء على تناهي الابعاد كلها والمساوي للمتناهي والناقص عن المتناهي
لا بد وان يكون متناهيا ايضا والا لزم ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه
وهو خلاف المقدر ونقيض المفروض او يزيد عليه الى غير التخير
فيكون بارئ في متخيرا فاذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا غيرهما كيسار وقدام وخلف لان الجهات حادثة لحدوث الانسان
ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه
الجهات وجود البتة ورفع الابرى الى السماء وقت الدعاء تقبيل كوضع
الجبهة على الارض في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلوة لانها
اي الجهات المذكورة ثلاث احدود او لا هم ان عطف تغيير للامكنة او عين
الامكنة باعتبار عروض الاضافة اما شئ يعني الجهات تكون غير
الامكنة باعتبار الاضافة اما شئ كما ان سقف البيت مكان الشئ
الذي

على تقدير

على تقدير ان يكون ذلك الشئ فوقه وهو جهة علو ولا يجري عليه زمان
يعني انه لا يتغير بتغير الزمان وان استوفى اكدهم كلها او بمعنى انه لا يكون
في الزمان انه لو كان في الزمان يلزم ان يكون محلا للحوادث المتجددة
المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة فانه كونه في ابدا
الزمان يغاير كونه في زمان بعده وقبله فيكون محلا لتلك الحوادث
والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن في الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل
ولا حال لان الزمان عندنا على ما هو الحق عبارة عن متجدد يقدر متجدد
مثل يوم وليلة ويقدر بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به السنة والدهر
وغير ذلك وعند الفلاسفة كارسطو ومن تبعه عن قدماء الفلاسفة عن
مقدار الحركة اي حركة الافلاك والله منزه عن ذلك اي عن المتجدد والمقدار
لان كل ذلك من امارة الامكان والله تعالى منزه عن ذلك اعلم ان في اكثر
المصنفات من الشرعيات الى الصفات السلبية بعضها يغني عن البعض يعني
ان في كلام المصنف حشوا وتكرارا فان عدم كونه تعالى جوهرا يستلزم
عدم كونه جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الاصل من غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة من هذه الصور يستلزم
عدم كونه محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان كلا من خواص
المقادير واذا انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار

انتفى كونه محدودا ومتناهيا ومعدودا وعدم كونه منقضيا يستلزم
عدم كونه يتجزيا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم
التمكن لان التمكن انما يكون في زمان فاذا انتفى الزمان انتفى التمكن
فاتضح اما ماذكره الشارح من قوله اعلم الخ الا انه اى المصنف حاول
اى طلب التفصيل والوضوح التوضيح في ذلك اى في التنزيه فقضاه
اى اداه بحق الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة بقوله
ولا مصور المشبهة قوم من الكفرة قائلون بان الله تع يشبه شيئا
من الموجودات والمجسمة بقوله ولا جسم والمجسمة قوم من الكفرة
قائلون بان الله تع جسم مستقر على العرش وسائر الفرق الضلال
والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة
كالمنقض مع المتجزئ والتشريح بما علم بطريق الالتزام كقوله ولا
مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يتمكن في مكان ولا يجري
عليه زمان ثم ان معنى التنزيه عما ذكرت بقوله ليس بعرض الخ على انا
نتاخ وجوب الوجود لما فيه من مشابهة الحدوث والامكان
لامتناع كل منها لاحتياج كل منها الى شئ على ما اشرنا اليه فبان
من انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوم به فيكون ممكنا
وفي قوله ولا جسم لانه مركب ومتحيز الى غير ذلك من تعليل التنزيهات

السابقة

السابقة واحد بعد واحد لا على ما ذهب اليه الشارح من ان المشبهة
على صاحب العمدة وغيره من ان معنى العرض بحسب اللغة يمتنع بقاءه
هذا دليل على عدم كونه تع عرضا لقائل ان يقول لانم ان معنى العرض
ما يمتنع بقاءه بل ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاءه او لا يمتنع ومعنى
الجوهر ما يتركب عنه غيره اشار الى دليل عدم كونه تع جوهرا حتى يقال
لم لا يجوز وجود جوهر مجرد غير مركب اولانم ان الجوهر الموجود ما يتركب
عنه غيره بل هو ما يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره او لم يتركب ومعنى
الجسم ما يتركب هو عن غيره فضمير هو راجع اما هذا دليل على عدم كونه
جسما لقائل ان يقول لانم ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل الكل اولان
ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته
اى بغيره لا بغيره بل ليل قولهم هذا اجسم من ذلك قد عرفت ضعف هذا الدليل
وان الواجب عطف على ان معنى العرض الخ لو تركب فاجزاؤه اما ان يتحقق
بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وفي
قوله واما الواجب الخ دليل على عدم كونه تع منقضيا ومتجزيا وفيه مناقشة
لانه لا يتصف شئ منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب
قلنا اذا اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما سبق لانم انه يلزم
منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات

Copyright © King Saud University

الثمانية فلانم انه لو انعدم هذه الصفات في الاجزاء يلزم النقص لان
نقص الجزء لا يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء
الناقصة كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع الشعرات قوة الحبل المركب
منها ليس لكل واحد منها وايضا هذا دليل على انه ليس بمصور ولا
بمشكل اما ان يكون عالما بجميع الصور والاشكال والكيفيات من اللون
والطعم والروايح والحرارة والبرودة وغير ذلك فلزم اجتماع
اضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح بثبوتها
والنقص بعدم ثبوتها وفي عدم دلالة المحدثات عليه ليس مستوية الاقدام
في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب مقتضيا لبعض الصور دون
بعض وبعض الاشكال دون بعض وبعض الكيفيات دون بعض فاذا
كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم ترجيح بلا مرجح
فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا يرد المحذور
بانا بان يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل تحت قدرة
الغير بخلاف مثل العلم والقدرة هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو انه لم
او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام في افادة المدح
والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي الواحد والحي الخ فلنا في
هذه الصفات مرجح فانها ال العلم والقدرة من صفات الكمال تدل بالمطابقة
على

على شيء تمسكا مر منه ان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون
بدون العلم والقدرة وغيرهما واضدادها اي العلم والقدرة صفات
نقصان لا دلالة للممكنات على ثبوتها الا على ثبوت اضدادها لانها تعليل
بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ تمسكات ضعيفة وقد بينا ضعفها
في اثنا التقرير فيما سبق ولا نعيدها توهين اي ضعف عقايد الطالبين
وتوسيع مجال الطاعنين زعما منهم اي من الطاعنين ان تلك المطالب
العالية اي الصفات السلبية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية
واجيب المخالف منهم الكرامية ذهبوا الى كونه في الجهة لكون
الاجسام فيها بحيث يشار اليه بانه هناك بالنصوص الظاهرة في
الجهة والجسمية والجوارح كقوله تع الرحمن على العرش استوى والصورة
كقوله ع خلق آدم على صورته ورايت ربي في ليلة المعراج
على صورة شاب امرد جعد قطط واليد والجوارح كقوله تع بل يداه مبسوطتان
وقد خلقت بيدي وقوله ع قلب المؤمن بين اصبعين من
اصابع الرحمن وقوله ع ان الله تع يضحك على اوليائه حتى يبدو
نواجذه وهذه الآية والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها
عالم بوءل ولو ذكرت التاويلات في الايات والاحاديث الآتية
في هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر الكلام والجواب

الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض
الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التي
هي اصل الكتاب وبيان كل موجود بين لا بد وان يكون احدهما
مسالة ٥ متصلا بالاخر نحو ومفصلا عنه فما يتراءى انه محكمة والاخر ليس حالا
ولا مآلا للعلم فيكون مبينا للعالم نحو جملة فيتجزء فيكون الكل نحو
جسما او جزء جسم مصورا متناهيا قوله وبيان كل موجود بين اي دليل
عقلي على ان كل جسم ومصور والجواب عن الدليل العقلي ان ذلك وهم
محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس اذ العالم والادلة العقلية
قاصرة عن الشهادة بهذا جواب الدليل النقلي فيجب ان يفوض علم
النصوص الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر الى الكل نحو على ما هو
مذاهب السلف ايثارا لما اختيارا لما مقول له لقوله ان يفوض للطريق
السليم والخلق السليم لسلامته بالكلية من الاعتبار بغير المراد فيلزم التزيغ
وتشويش العقيدة على من لا يسرع عقله لدقايق التاويلات
وبدايع الاستعارات وهو الموافق للوقوف في قوله وما يعلم
تاويله الا الله او يؤول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون
والتاويل من تاولت الشيء ارفته ورجعته وهو الكشف والدليل
يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر رفعا مفعول له لقوله

على ما

على ما اختاره المتاخرين وجدنا كل معنى متعالي يصير
قاصرين عن ادراك الحقايق سلوكا مفعول له لقوله او يؤول للطريق الاسلم
للاحكام اساس الدين عن طرق يميل اليه نظرهم تبادر منها الفهام
الى ما لا يجتمع ان يكون مرادا بانه يصلح لذلك وهو الموافق لعطف قوله
والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثاني اخص
بالتمسك الى الخ فان الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية
التي لا تقبل التاويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل
لانه يتوقف على ما يتوقف عليه العقل من معرفة وجود الباري تع
وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل تع ومعرفة المعجزة فلو رجح
النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق
الفرع وهو لا يقال يستلزم الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق
الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة فاذا لم يعارض النقلية العقلية
فنحن بين امرين اما نفوض الى الله تع كما هو مذهب السلف او نتشاغل
بتاويلها على وجه يليق بها وهو طريق الحق وهو طريق المحققين بين
المتاخرين ولا شبهة في شيء اي لا مماثلة اما اذا اريد بالمماثلة
الاتحاد في الحقيقة كاتحاد زيد وعمرو وبكر وهما من افراد الانسان
في الماهية فظاهر ان ليس بين الله تع وبين شيء مماثلة لعدم اتحادهما

Copyright © King Saud University

في النوع والا لزم ان يكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف
المقدر وخلاف ما يثبت بالبرهان وهو صحيح واما اذا اريد بالمماثلة
كون الشيئين بحيث يسد اى يقوم احدهما اى احد الشيئين مسد
الآخر اى يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر فلان شيئا جواب
اما من الموجودات فلا يسد مسده اى مسد البارى تع في شئ من الاوصاف
فان اوصافه تع من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات
اى الاوصاف في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما اى بين اوصاف
البارى تع وبين اوصاف المخلوقات فان قلت ما الفرق بين الجنسين
في المماثلة قلت لعل الجنس الثانى اعم من الجنس الاول لان الشيئين لما
اتحدا في الحقيقة كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس قال قدماء
المتكلمين ذاته تع مماثلة لسائر الذوات والذاتية والحقيقة
واما يمتاز عنها بالاحوال الاربعة الوجوب والحيوة والعلم والقدرة
التامات وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية الخ صحة حالة خاصة مبداء
هذه الاربعة رد عليهم بان الشركة في الذاتية يستلزم الامتياز بالغير
فيلزم التركيب من المتميز والمشترك وكون الغير مماثلا له لو كان
المشترك له جنسا ومشاركا له في الماهية لكان المشترك نفس الماهية
والمذكور في عدم المماثلة هو الدليل العقلى واما النقلى فقوله ليس كمثله شئ

قال

قال في البداية بيان لقوله لا مناسبة بينهما اذ العلم منا موجود وعرض
وعلمه محدث لانه حصل لنا بعد عالم يكن فينا وجايز الوجود ويتجدد
في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة له تع لكان موجودا وصفة لا تعرض
وقديما وواجب الوجود اذ لا جايز الوجود ابدا اى لا يتجدد في كل
زمان من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا
كلامه الى كلام البداية قيل هذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة
في وجه من الوجوه وقد صرح صاحب البداية يراد به التصريح في موضع
آخر بان المماثلة بين الشيئين عندنا اما تثبت بالاشتراك في جميع
الاوصاف صح لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة المقصود
من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية مخالف لما ذكره الشيخ
ابو المعين في كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب
البداية انا المماثلة هو الاشتراك في جميع الاوصاف وان المفهوم من
كلام الشيخ ابا المعين ان المماثلة هي الاشتراك في بعض الاوصاف
دون جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة قال الشيخ
ابو المعين وهو شيخ المتكلمين في التبصرة انا نجد اهل اللغة
لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه اى
اذا كان عمرو يساوى زيدا في الفقه ويسد مسده في ذلك الباب ال

صاحب ه

Copyright © King Saud University

في ذلك النقد وان كان بينهما اى بين زيد وعمرو تخالف بوجوه
كثيرة وما يقوله الاشعرى من تتمة كلام الشيخ ابى المعين والاشعرى
جماعة منسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى معانه لا تماثل الا
بالمساواة في جميع الوجوه فاسد لان النبى صلى الله عليه وسلم قال الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل واراد بالاستواء في القياس والكيل لا غير وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والدليل
على ارادة النبى عليه السلام الاستواء انه لو كانت الحنطتان متساويتين
في الكيل جاز بيع احديهما بالاخرى وان تفاوت الوزن بكون احديهما
ثقيلة والاخرى خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة
وحبوب الاخرى صغيرة ولا شك ان الشيئين اذا كانا متساويين //
في الكيل وكان عدد احدهما اكثر من العدد الآخر كان الاكثر عددا اصغر
والاقل عددا كبيرا ولو كان مراد النبى عليه السلام بالمثل والمساوى
من جميع الوجوه لما جاز بيع الحنطتين بالاخرى عند الاستواء في الكيل
والحال خلاف في هذه الاشياء واللازم بط وكذا الملزوم والظاهر
انه لا محالة هذا اشارة الى التوفيق والتلفيق من جانب الشارح
بين قاله البداية والاشعرى وبين ما قاله النبى عليه السلام في الحديث
المذكور لان مراد الاشعرى المساوات من جميع الوجوه فيما به

المماثلة

المماثلة كالكيل مثلا لا في كل شيء وعلى هذا اى على تقدير ان يجاب
بين الحديث وبين كلام الاشعرى ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا
اى كلام الاشعرى والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف
وما يتهما اى الشيئين في جميع الوجوه مبرهن التفرد وقبل هذا
لجواز التغاير بخصوص ذاتهما مع الشركة في جميع الوجوه يقال في
جوابه ان خصوص الذات من جملة الوجوه فالاتحاد لازم في جميعها
في الشركة في جميعها فكيف يتصور التماثل لان المماثلة انما يكون بين
الشيئين ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض
لان الايجاب الجزئى نقيض السالبة الكلية فاذا بطل الايجاب
الجزئى تعين المراد وهو السالبة الكلية وهى لا يخرج من علمه
شيء او النزوع عن البعض نقص وافتقارا الى مخصص لان نسبة
ع الى جميع الاشياء على السواء فيكون علمه على البعض دون
البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض يحتاج الى
مخصص ومرجح فيكون الباري ع محتاجا الى الغير فهو
ينافي كونه محدثا للعالم وصانعا له مع ان النصوص القطعية
ناطقة بعموم العلم اى علم الباري ع وشمول القدرة وهو بكل
شيء عليم وعلى كل شيء قدير لما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم //

الجزئيات وشبهتهم في ذلك انه لو كان عالما بان زيدا في الدار
عند كونه فيها وعند خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها يكون
جهلا لا علما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله تع محال
فلا يكون عالما بالجزئيات لكونها متغايرة اما الكليات فلا تغاير
فيها فلا يقع التغير في علم الباري تع فيكون عالما بالكليات والجواب
بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للعلم منتقشة في نفس
العالم لتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن
المتعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير
في الذات ولا تغير في الصفات الحقيقية والمحال هو الثاني دون
الاول قال الامام في تفسيره وبيّن هذا بمثال في الحيات والكرم
المثل الاعلى وهو الارادة الصانعية المصيبة اذا علقت
بموضع وقوبل وجدانه وهو يتحرك ثم عبر عليها زيد ابيض
يظهر زيد في ثبوت ابيض واذا عبر عليها محمد وبياض الصوف
يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن احد ان الارادة في كونها حديدا
تغيرت او يقع له ان في تدوير ما تبدلت او يذهب وهم الى انها في
صفاتها اختلفت او يخطر ببال انها عن مكانها انقلبت لا يقع
لاحد شيء من هذه الاشياء فانظر علم الله تع من هذا المثال وان الارادة

وقوبل وجدانه وهو يتحرك

ممكنة

ممكنة التغير وعلم الله غير ممكن ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يقولون
الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم
ان لا يكون الباري تع واحدا لان جهة صدور احد الامرين غير
جهة صدور الامر الآخر فلا يكون واحدا من جميع الوجوه وهو
خلاف المقدر والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر
الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدورا مغايرا لله
تع فلا يكون الواحد واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر
والتالي بط وكذا المقدم والدهرية انه لا يعلم ذاته والدهرية
قوم يثبتون واجب الوجود لكن يسندون الحوادث الى الدهر
ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين
المتغيرين ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب منع كون العلم نسبة
بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يجاب
عنه بوجه آخر بان التغاير الاعتباري كاف في تحقق النسبة
فان الذات من حيث امكان معلوميته فلا اشكال والنظام
انه تع لا يقدر على خلق الجهل والقبح استدل النظام بانه لو قدر
على خلق الجهل والقبح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق
الجهل جاهل وخالق القبح قبيح والجواب ان يقال لم لا يجوز ان خالق

الجهل والقبيح جاهل بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا الخالق به ولا
يلزم من خلق الشئ واتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال
آخر للنظام انه تع لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فنقول انه لو
قدر على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه
والاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تع عنه
والجواب انه لا قبح بالنسبة الى الله تع فان الكل ملكه فلا يتصور
فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالنسبة الى الله تع فغاية
علم الفعل لوجود الصارة والمانع وهو القبح وذلك لا ينافي
القدرة عليه والبلخي انه تع لا يقدر على مثل مقدور العبد كالصوم والصلوة
واستدل البلخي على ذلك بانه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون
العبد عالما لله تع وقد ثبت انه لا يماثله شئ من الموجودات والجواب
عنه ان لازم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد عالما لله تع القدرة
لان الله تع ازلية قديمة وقدرة العبد حادثة زائلة بغير دائمة
فلا يكون عالما لله تع واستدل البلخي بوجه آخر على انه تع لا يقدر
على مثل مقدور العبد فنقول انه لو قدر عليه لكان فعله تع اما طاعة
مشتملة على مشقة او سفه مصلحة او مصيبة مشتملة على مفسدة
او سفه خاليا عنهما او مشتملا على ما وبين منهما كما ان فعل العبد
كذلك

كذلك والكل محرم على الله تع فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد
والجواب انه اى ما ذكر تموه من صفات الافعال اعتبارات
تعرض بالفعل بالنسبة الينا وصدور منا بحسب قصدنا ودواعينا
واما فعله تع فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه مثل
فعل العبد مجردا عنها وان الاختلاف بينهما في العوارض لا ينافي
التماثل في الماهية وعامة المعتزلة انه تع لا يقدر على مثل مقدور
العبد لتحرك اليد والرجل واكر اس للمعتزلة على ذلك بان
المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تع وقدرة العبد
ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا
اختلف الجهة وهنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة
الله تع خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لانه لا خالق الا هو
ولا رازق الا هو وغير ذلك **وله صفات** لما ثبت من انه عالم
قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد على
مفهوم الواجب هذا مسلم لكنه لا يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية
لذات الواجب كما ادعاه اهل السنة فانا الواجب جود هاد الواجد
ونحو مما يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب فلا تراد ف بينهما
مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف باعتبار ما وكذا الوحدة

وبين المعتزلة في العلم والقدرة التي من جملة الكيفيات فانهم
قائلون في العلم والقدرة كذلك في الباري تع والمعتزلة لا يقولون
وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين
المعتزلة في العلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة المذكور بهذا
فان العلماء اتفقوا على انه تع لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى
منفي عن ذات الله تع بالاتفاق ولا خلاف فيه اصلا في العلم والقدرة
التي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا رحمهم الله تعليل
لقوله وليس النزاع الخ من ان الله تع حي وله اي لكنه تع حيوة ازلية
ليس بعرض ولا مستحيل البقاء والله عالم وله علم ازلي وبهذا المعنى
يبطل كونه علمه ملكة لان الملكة تحصل للشيء بعد عدمها لانها تحصل
عالما ريسة شامل لجميع الاشياء ليس بعرض وبهذا يبطل كونه
علمه من الكيفيات ولا مستحيل البقاء ولا ضرورة ولا مكتسب لان
الضرورة والاكتساب في علم الانسان وكذا في سائر الصفات
كالقدرة والارادة بل النزاع اقرب من قوله وليس النزاع
في العلم الخ في انه كما ان للعلم متعلقا هو معلوم قائم به اي بالعلم
زائد عليه حادث وهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة بذاته

والملكات ه

وكونها كالاولية والاخروية وليس الكل الفاظا مترادفة
لان كل واحد منها يفايد مفهوم الآخر وان صدق المشتق اي معلوم
ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له اي
للشيء بمعنى اذا صدق انه عالم يقتضي ثبوت العالم العلم له فثبت له
تع صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك كما يزعم المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له اي غير ذلك فانه مع ظهور بطلانه قولنا لا
لا سواد له قيل لانم استحالة فضلا عن ظهور بطلانه فانهم يقولون
انه تع يعلم الاشياء بذاته وصفاته عين ذاته مراد هم بذلك انه ذاته
تع في كماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هي بلا حاجة الى صفة
حقيقية قايمة بذاته كما قال اهل السنة فليس دعواهم كدعوى
لا سواد له كما زعموا ان السواد محسوس وعرض لا يمكن
انكاره وقد تمسك النصوص الى الآيات بثبوت علم وقدرته
وغيرهما كقوله تع وهو على كل شيء قدير وهو بكل شيء عليم وغير
ذلك والواو في وقد تمسك نطقت للحال او دل صدور الافعال
المتقنة الى المحكمة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد نسبته تع
قادرا عالما بلا وجود العلم والقدرة وليس النزاع اذ كانه
اشارة الى رد ما قاله بعض الشارح من ان النزاع بيننا وبين

نطقت

وبين

زايد عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته تع عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات
عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك اى فكونه تع عالما قادرا
بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية قالت الفلاسفة بانه مما يجوز اطلاقه
على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين
الخلق وهى ثبت بالكثرة اكثر بمجرد التسمية عندهم وهو باطل
لانها لو ثبت لتماثلت المتضادات ذهب المتاخرون من الفلاسفة
الى انها عين الذات بقرب من قولهم قول المعتزلة ان الله تع عالم بلا
علم بل بالذات حى بلا حيوة بل الذات وكذا البواقى والكثرت الباطنية
والفلاسفة كون الله تع عالما جبارا قادرا على التحقيق وزعمت ان ما
يعرض الخلق لا يوصف به الله تع واعترفت المعتزلة بانصاف الله تع
بانه حى سميع عالم مريد بصير متكلم وكن انكرت وجود هذه الصفات
وقيامها بذات الله تع والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة
انما هو فى اطلاق الصفات على الله تع فجوزه المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة فلا
يلزم من تكثير فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجب انه لا يلزم على
ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثير فى الذات ولا تعدد فى القدماء

والواجب

والواجب الخ هى بناء التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه
يلزم على ذلك التقدير تكثير فى الذات والتعدد فى القدماء المناقض للتوحيد
الثابت بالدليل والجواب عن طرف اهل الحق من ان المستحيل تعدد
الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم هما ذهب اليه اهل الحق
تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافى التوحيد لجواز تعدد الصفات
مع وحدة الذات كذات زيد فانه ذات واحد مع انه يجوز ان يتصف
بصفات متعددة فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية
او يلزمكم الخطاب للفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحياة
وعالما وواجبا وقادرا وحيا للعالم ومعبودا للخلق لان كل واحد
من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين
الآخر ولزم الخلف المذكور وكون الواجب غير قايم بذاته لان الصفات
غير قائمة بذواتها فاذا كان الله تع هو الصفات وجب ان لا يكون قايما
بذاته اما غير ذكر هذه المحالات قوله او يلزمكم كون العلم قدرة وحياة
الخ اعلم انه لو قالوا بثبوت صفة بها هى عين الذات ولم يقولوا بما
بل قالوا ان ذاته يترتب على الصفات بلا حاجة الى الصفات ازلية لا كما
زعمه الكرامية بتخفيف الراء وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن
صذام وهو كان فى زمان سلطان محمود بن سبكتكين معاصرا له تع صفات

سبكتين

لكنها حادثة اى مسبوق بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه البارئ تع
فى الايجاد قايم بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قول كن
فيستند الى القدرة القديمة وباقى المخلوقات فيستند اليهما
واحتجوا عليه بانه تع متكلم سميع بصير اتفاقا ولا يتصور هذه
الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهم حوادث
فيجب حدوث تلك الصفات ايضا اجيب بتجدد تعلق تلك الصفات
دون انفسها وسيأتى تمام تحقيقه لاستحالة قيام الحوادث
بذاته علة لقوله لا كما زعمت اى للنفى تعليلان اتفق اجل السنة
والاعتزال على استحالة احتجوا عليها بوجوه منها ان صفات
الله تع صفة كمال فالخلو عنها نقص قبل مسلم فى الصفة القديمة
كالعلم والقدرة والجلال والبهجة واما الصفات الحادثة
فلا نم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كمال وقت ارادة
الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو
عن الفعل جايز اتفاقا كخلو العالم فيما لم يزل وكون الخلو
نقصا فى الفعل القديم بذاته دون غيره يحكم مع ان الحدوث لا
يستلزم الخلو بجواز تعاقبه لا الى نهاية وكون ذاته متاثرا
بفعل غيره لا ينافى الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى

ان

ان ذاته تع اوجد صفاته تع فى ذاته قايمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة
الشئ الا ما يقوم به اى بذلك الشئ لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم
بكلام هو قايم بغيره يعنى ليس بقايم بذاته بل بخلقه تع فى غيره
كاللوح المحفوظ وجبرايل والنبى ع ولكن مرادهم نفى كون الكلام
صفة له لا اثبات كونه اى الكلام صفة له غير قايم بذاته لان
بديهة العقل حاكمة باستحالة صفة الشئ قايما بالشئ الآخر
ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد
لانا موجودات قديمة مغايرة لذات الله تع فيلزم قدم غير
الله تع وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقفت
الاشارة اليه انما يعود اذا ما فى كلام المتقدمين يعنى قالوا
الواجب والقديم مترادفان والتصريح به اى بتعدد الواجب
فى كلام المتاخرين كالامام فخر الدين الضريرى من ان واجب
الوجود بالذات هو الله تع وصفاته وقد كفرت النصارى الواحد
فى وقد كفرت للحال باثبات ثلثة لقوله تع لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة من القدماء فما بال الثمانية وهى الجبهة والقدرة
والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والتكوين او اكثر
كالبقاء والقدم والاسماء والوجه واليد والعين والجنب

Copyright © King Saud University

والاصبع واليمن واثبت القارض ادراك الشم والذوق
والكلمن وراء العلم اشار جواب لما الى الجواب بقوله
وهي لاهو ولاغيره يعني ان صفات الله تع ليست عين الذات
كما ذهب المعتزلة والفلاسفة ولا غير الذات كما زعمت الكرامية
فلا يلزم قدم الغير ولا تكثير القدماء اما انها ليست عين ذاته
فلانها لو كانت عين ذاته يلزم اتحاد الذات والوصف القايم به
في المفهوم ويلزم الترادف بين الكلم والوصف وسوي واما
انها ليست غيرها فلانها لو كانت غيرها لكانت اما قايمة بنفسها
او قايمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير
ذاته وهو المطلوب والنصارى وان لم يجروا بالقدماء //
المتغايرة لكن لزمهم ذلك اي لزم للنصارى القدماء المتغايرة
بهذا جواب ما يقال كيف يجوز ان النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة
كما قلتم ولم تكفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم نكفرهم الخ
واما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية يقال لها ناصرة ونزل فيها
عيسى عم فنزلوا هناك وموا تبعوا نبيهم ويقال قيل انما سموا انفسهم نصارى
يقول عيسى عم من انصاري الى الله تع لانهم انتسبوا الى النصارى الاقانيم
الثلثة التي هي اي الاقانيم الثلثة الوجود والعلم والحيوة وسموها اي //

ولعل القوا اي

الاقانيم

الاقانيم الاب اي وسموا الوجود الاب والابن اي سموا العلم الابن
والابن من الاب لانه بناء ابيه وروح القدس اي سموا الحيوة روح
القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك
والانتقال اي انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تع اما بدن عيسى عم فكانت
اي الاقانيم الثلثة ذوات المتغايرة لان الانتقال لا يكون الا في الذات قوله
اقنوم وهو كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى عم بالعبرانية
اليشوع اي مبارك وللقايل ان يقول ان يعني تعرضه لتوقف التعدد
والتكثير على التغاير بمعنى الانفكاك اي القايل من طرف المعتزلة في رد
هذا الجواب الذي ذكره المصنف من اهل الحق وحاصله ان يقال جوابكم
هذا مبني على توقف التعدد والتكثر بمعنى جواز انفكاك كل واحد
من التعدد والتكثر عن الآخر وليس كذلك لوجود التعدد والتكثر بدون
التغاير بهذا المعنى في مراتب الاعداد والجزء مع الكل فلا يكون التعدد
والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم للقطع بان
مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة ومتكثرة
مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل بمعنى جواز الانفكاك
كان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز ذلك بالنسبة الى ذاته
وكذا الكل لا ينفك عن الكل وان ذكر بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء

Copyright © King Saud University

من حيث انه كل فيلزم ان لا يتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان
ومتكثران وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة وتعدد
اى الصفات متغايرة كانت او غير متغايرة قوله وايضا اى اشارة
الى رد قوله ولا تكثر في القدماء يعني صفات الله تع متعددة ومتكثرة
عندهم متغايرة او غير متغايرة يعني لم يتعرضوا التغاير فالاولى ان
يقال في جواب المعتزلة المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذوات ولا صفات
لانه تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد وانما قلنا فالاولى ولم يقل
فالصواب هو انه قطعي لان مآل تقدير السابق راجع الى هذا فهذا
التقدير اولى لظهوره وبعبارة اخرى يعني لما امكن منع جواب
المص بقول هذا القائل فالاولى في الجواب منع جانب اهل السنة
ان يقال المستحيل الخ وانما كان هذا الجواب اولى من جانب المص
لعدم ورود المنع المذكور وان لا يجري على القول بكون الصفات

قوله ص واجب الوجود لذاتها الى لذات الصفات هذا وقع للشارح الخ
وقع منه المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الخ بل يقال
هي اى الصفات واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها
اعني ذات الله تع وتقدس واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها
والضمير في عينها وغيرها راجعان الى الصفات وقوله ذات الله

تع

تع تغيير لما مر في لما ويكون هذا اى قوله على واجبة الوجود لا لغيرها
بل لما ليس عينها ولا غيرها مرادا من قال الواجب لذاته هو الله
تع وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تع وامر في نفسها اى
الصفات ممكنة لانها محتاجة في وجودها الى الذات ولا استحالة
في قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم قوله ولا استحالة كانه
اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال كما ان المص
مردود بورود المنع المذكور عليه كذا فلا يكون هذا الجواب
الذي ذكره هذا القائل اولى من جواب المص لانه لم يدفع ورود
المنع عليه غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب المص غير المنع
الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا
استحالة في قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم واجاله غير
منفصل عنه واما اذا كان قايما بذات المحدث او قايما بذات
القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا المنع
ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله
تع ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة
والقديم ينافي المحدث الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال
لانم قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث لان المراد

Copyright © King Saud University

بعد لهم ان كل ممكن حادث اذا لم يكن قايما بذات القديم واما اذا
كان قايما بها كان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية
وهى ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هى الحدوث لثبوت الامكان
والحاجة فى الصفات بلا حدوث لانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوع
فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث وهو الصدور بالاختيار
لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هى الحدوث ليس بحق فان
الحدوث مؤخر عن الايجاد المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو
الامكان فان استواء طرفى الممكن محوجة فى ترجيح احد طرفيه الى
الفاعل واجماله غير منفصل عنه فيكون ذاته موجبا لصفاته
وان كان محتاجا فى افعاله رد عليه بان الايجاب ان كان صفة
كمال كما قال الحكيم يلزم ايجاب افعاله وان كان صفة نقص كما قاله
المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته فان قيل انه كمال
فى الصفات ونقص فى الافعال فلا بد من دليل قبل ان لم يكن موجبا
لصفاته لزم العجز والجهل فالايجاب فى الصفات كمال قطعا بخلاف
الافعال فان الكمال فيها اطلاق التعريج فيه بحث لانا نعلم
وجه اقتضائى لا يفيد اليقين لا سيما الايجاب كمال فى الجملة فليس
كل قديم اتما حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهية لكن

ينبغى

ينبغى ان يقال الله تع قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء
اى لا يقال الله قديم بالقدماء بل يقال الله قديم بصفاته ليلا
يذهب الوهم الى ان كلا منها اى من الذات والصفات قايم
بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت
المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات بان قالوا ان صفاته عين ذاته
لا زايدة عليها ذاته والكرامية الى نفى قدمها يعنى يثبتون الصفات ولكن قالوا
انها حادثة والاشاعرة الى نفى غيريتها فان قيل اذا نفرد جواب المص
من طرق المعتزلة بهذا النفى اى قول قول المص لا هو ولا غيره فى الظاهر
رفع للنقيضين اى العينية ولا العينية والغيرية ولا الغيرية وفى الجمع
جمع بينهما اى بين النقيضين لان نفى الغيرية بقوله لا غيره صريحا انما
العينية ضمنا لان نفى احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر واثباتها اى
اثبات العينية مع نفى الغيرية صريحا بقوله لا هو جمع بين النقيضين اى العينية
ولا العينية قوله لان نفى الغيرية الخ دليل كون الجواب فى الحقيقة جمعا بين
النقيضين ولم يتعرض لكونه رفعا للنقيضين فى الظاهر لكونه ظاهرا اولا
فى نفى العينية صريحا بقوله لا هو جمع بينهما اى نفى العينية صريحا اثبات
الغيرية ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفى الغيرية صريحا بقوله لا غيره
جمع بين النقيضين لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر

وعينيتها

Copyright © King Saud University

فهو الشئ غيره فالمغايران بهذا التفسير هو الشيئان اللذان لا يكون
مفهوما هما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان والناطق
او كان بينهما عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان
او من وجه كالابيض الحيوان والابيض اوتباين كالانسان
والفرس والآ اى وان كان المفهوم من الشئ هو المفهوم
من الآخر فعينه فالعينان اللذان مفهوما هما واحدا كالليث
والاسد ولا يتصور بينهما واسطة قلنا جواب اهل السنة
قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود
احدهما اى احد الموجودين مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك
بينهما اى بين الموجودين والعينية الا فسروا العينية
باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان عينية ولا غيرية
نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث
لا يكون مفهومه مفهوم الآخر فلا يكون عينية ولا يوجد بدونه
اى الشئ فلا يكون غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس
مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه ولا يجوز الانفكاك بينهما
حتى يكون غيره والصفة مع الذات بمعنى ان ذات الله تع موجود

قديم

موجودة
قديم وصفاته قديمة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا
وجود صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة الا ينفكها بهذا
الا بهذا وبعض الصفات مع البعض لان العلم لا يوجد بدون الحيوة
كذا القدرة لا توجد بدونها فان ذات الله تع وصفاته ازلية
والعدم على الازلى محال فلا يقدر ولا يتصور وجود احدهما
بدون الآخر قوله فان ذاته الله تع الخ دليل على ان الصفات
لا توجد بدون الذات والواحد من العشرة مثال الجزء والكل
يستحيل بقاؤه بدونها اى بقاء الواحد بدون العشرة وبقاؤها
بدونه اى بقاء العشرة بدون الواحد اذ هو منها اى الواحد
من العشرة فعدمها عدمه اى عدم العشرة عدم الواحد ووجوده
اى وجود العشرة وجود الواحد بخلاف الصفات المحدثة اى
صفات المخلوقين من القيام والضرب والشتم وغيرها فان قيام
الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات
كذا ذكره المشايخ واغا قيد الصفة بالمعينة ولم يطلق لان الصفة
الغير المعينة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات
بدونها الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينها فان قلت ما الفرق
بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثانى قلت ان

Copyright © King Saud University

التغيرية بالمعنى اعم من التغيرية بالمعنى الثانى لانه كلما كان الموجودان
بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما غير مفهوم الآخر وليس
كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما
بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر كما مع
فى المتساويين كالانسان والناطق وفيه نظر اما فى تفسير التغيرية
بهذا المعنى وبهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة
لانهم ان اراد واالى المشايخ صحة الانفكاك من الجانبين اى
كل واحد من الجانبين انتقض تفسير التغيرية بالعلم مع العالم
والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم العالم
لاستحالة عدمه اى العالم ولا وجود العرض كالسواد مثلا
بدون المحل فلا يكون تفسير التغيرية جامعا لخروج بعض افرادها
عنه وهو ظاهر اى النقض المذكور مع القطع بالمغايرة بينهما
اتفاقا اى بين المشايخ والمعتزلة وان اكتفوا بجانب واحد
منى اى ان اراد واصحة الانفكاك من جانب واحد لزمت المغايرة
بين الجزء والكل ولم يكن مانعا لان بين الكل والجزء لم يكن المغايرة
وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل

وان

وان لم يوجد الكل بدون الجزء والذات بدون الصفات وان
لم يوجد الصفة بدون الذات وفيه بحث لانا لا نسلم ان يكون
المراد ذات الواجب وصفته فلازم وجود الذات بدون الصفة
لان الصفة لازمة ووجود الملزوم بدون اللازم محال سلمنا ان يكون
المراد الذات والصفة المحدثة ولانسلم انهما لا يغيرين ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث
هى بدون الصفة وان لم يكن من حيث ملزومه لها وما ذكر من استحالة
بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد بهذا جواب عما يقال وهو ان
يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفات على تقدير الانفكاك
بجانب واحد ولكن لا نسلم لزوم ذلك فى الجزء والكل فان الجزء من حيث
انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا يكونان
غيرين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكر من استحالة
بقاء الواحد الخ لا يقال المراد به اى بالتغيير المذكور امكان تصور كل منهما
مع عدم الآخر هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار احد
الشقين الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعنى المشايخ ظاهر بدوا
بالتغيير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود
احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف

او عدم مانعيته بل المراد معنى ثالث وهو امكان تصور كل
واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد بدون الآخر
ولو بالفرض اى وجود كل واحد منهما بدون الآخر وان كان
محالا اى وان كان المفروض محالا اجاب عن قوله والعالم
لا يتصور بدون الصانع بمنع تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان
على وجود الصانع بخلاف الجزء مع الكل جواب لقوله وما ذكر من الاستثناء
الخ يعنى كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد بدون
العشرة اذ لو وجد لكان واحدا من العشرة بل كان واحدا مطلقا
قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر انتم قلتم ولو بالفرض
وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يستدل بالبرهان
وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل
فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل الحاصل ان وصف الاضافة
معتبر يعنى ان الواحد واحد من العشرة من حيث انه واحد من
العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف
كذلك وقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع
باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم غير الصانع وامتناع

فائدة من العشرة ح

والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع ح

الانفكاك

الانفكاك ظاهر اذ امتناع الانفكاك على تقدير الاضافة لانا
نقول قد صرحوا اى اهل السنة بعدم المغايرة بين الصفات
اى صفات الله بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة وقد نقض
قديما نقض فيه بان مراد امكان التصور وحصوله في صفات البارى
بانه يتصور البارى متعلق بمع القطع وجود البعض بدون البعض
كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر كالحيوة فعلم انهم لم يريدوا
بهذا المعنى اى امكان تصور كل وجود كل واحد منهما مع عدم
الآخر فحاصل هذا الجواب توسيع الدايرة وهو ان يقال لا يخلو
من ان يكون مراد المشايخ بالتغاير المذكور للغيرية احد المعنيين
المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية او عدم المانعية وان
كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان يكون بعض الصفات مغايرا
للبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينها فلا يكون التوزيع
مانعا للدخول فليس منافيه فلا يكون الصور التغاير المذكور جايزا
مع انه الى المعنى المذكور لا يستقيم نزع العرض مع المحل يعنى التغاير ثابت
بين العرض مع المحل غير مستقيم ولو اعتبر وصف الاضافة اشارة
الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر لزم عدم المغايرة

Copyright © King Saud University

بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع
المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا
قائل بذلك اى بعدم المغايرة فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم اتحاد الصفات لا هو بحسب المفهوم لان مفهوم
الذات مغاير بلا شبهة لمفهوم الصفات ولا غيره بحسب
الوجود وهذا السؤال جواب للسوال الاول وهو فان قيل
هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين اه منظر في المصنف الجواب
عن رفع التناقض وارتفاع النقيضين حاصله ان يقال لا يلزم
من قوله وهي ولا غيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان
اتحاد الجملة شرط في التناقض وبنافيه كذلك كما هو حكم سايم
المحمولات اى التغاير بحسب والاتحاد بحسب الذات بالنسبة الى
موضوعاتها فانه لا يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود
رد عليه بالمحمول العدمي نحو زيد اعمى لان العدمي ليس له هوية
خارجية وبالمحمول العرضي كالكاتب مع زيد لان الوصف
متاخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه في الوجود اجيب
عن الثاني بانه متاخر الوجود عن الموصوف في الذهن فيتحد

لا هو ه

معه

معه في الخارج ليصح الحمل لان المحمول لو كان منافيا للموضوع
في الخارج لم يصح حمله عليه والتغاير بحسب المفهوم لفيد الحمل
كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا
يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا اى
الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم انما يصح في
مثل العالم والقادر اذا الذات اى ذات الله تع لا في مثل العلم
لانه غيره بحسب الوجود لان العلم غير الذات والقدرة مع ان
الكلام فيه اى في العلم والقدرة ولا في الاجزاء الغير المحمولة
اى لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد
من زيد فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليس
عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود وذكر في التبصرة ان كون الواحد من
العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين
سوى جعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك اى كون الواحد
غير العشرة جميع المعتزلة وعد ذلك اى المخالفة من جهالاته
اى جعفر ويدل على بطلان ما ذكر من الجهالة لان العشرة اسم لجميع الافراد

بالنسبة م

متناول لكل فرد من افراده كالواحد من التسعة فلو كان
الواحد غير ما الى غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة
لان نفسه بعض تلك الآحاد فلو كان غير جميع الآحاد لكان غير
نفسه وان يكون الى يوجد العشرة بدون الواحد وكذا لو كان
يد زيد غيره الى غير زيد لكان اليد غير نفسها بهذا كلامه اى
التبصرة ولا يخفى ما فيه لانه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه
غير نفسه وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة
لم تطلق على كل فرد من تلك الافراد الا على كل الافراد وكذا زيد لم يطلق
على يده بل على المجموع الا ترى لو حلف بان قال والله ليس على
لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم ان العشرة ليست جميع
الافراد لكل واحد من الافراد وكذا اليد بالنسبة الى زيد **وهى**
الصفات الازلية **العلم** وهو صفة ازلية ينكشف المعلومات عند
تعلقها بها اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق
من المعرف من هذه التعريفات دور لان المعرف المعنى اصطلاحى والمعرف
المعنى اللغوى ولا لزم جريان الاشتقاق بينهما **والقدرة** وهى صفة
ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها اى عند تعلق القدرة
بالمقدور

بالمقدور ان الى بالايجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث
ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله تع فلا يلزم كون ذات
الله محل الحوادث ولا شك ان كلا من التاثير والتعلق متحدث القدرة
فلم يكن فى سائر الصفات ايضا **والحيوة** وهى صفة ازلية توجب
صحة العلم اعلم ان الحيوة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج تتصف البارى
تع يجب تنزيهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت لجواز
ان يكون ذاته منشاء لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحيوة
والقوة وهى صفة بمعنى القدرة اورد اشعارا بانها تطلق على القدرة
والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات **والبصر** وهى صفة تتعلق
بالمبصرات فقد ادرك ادراكا تاما فينكشف المسموعات والمبصرات
للبارى تع لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثير فى البصر
ووصول الهواء فى السمع ولا يلزم من قدمها الى من قدم العلم
والقدرة الخ قدم المسموعات والمبصرات هذا جواب عما يقال وهو
ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات
والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب
خلافه فاجاب بقوله ولا يلزم الخ حاصله ان يقال انما يلزم العدم
ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والعدم انما

Copyright © King Saud University

هو مبداء التعلقات وموصوفاتها قدم المسموعات والمبصرات
كما لايلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانهما اى العلم والقدرة صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث
قيل فيحدث فيها يحدث اكثاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله
والا لما قدم المسموع والمبصر لامتناع كون المعلوم مشاهدا بالسمع
والبصر فان قلت لايلزم من امتناع شهود بحاسة امتناعه للبصر
لا بحاسة والبارى يع لا بحاسة قلت الشهود الخارجى الحاصل لنا
بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود وسواء بحاسة اولا بحاسة
وهذا بديهى واما الشهود العقلى فهو عين العلم لا امر آخر ثم ان المشاهد
امر اضافى فلا يلزم من تجدد شهود كون البارى محلا للحوادث ولا يلزم
تجهيله لان ما شوهد كان معلوما مع جعل له يع قبل ان يشاهد
فيصدق قوله يع وهو بكل شئ عليم والارادة والمشية صفتان
عبارتان عن صفة قديمة ذات تخصيص احد المقدورين الى الفعل
والترك فى احد الاوقات يع بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل
اى الى جميع المقدورات والازمان لان سبحان القدرة التامة لا ترجح
كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير المقدورات وكون عطف على
مع استواء تعلق العلم تابعا للوقوع فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون

مقتضية

مقتضية للوقوع بل لابد قبل المتعلق من صفة مقتضية للوقوع
يعنى ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة اما الضدين
على التسوية بالضرورة لانفس العلم كما قال الحكمى وفاقا عند عدم الارادة
هو العلم لا غير لانا العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا
لزم الدور وفيما ذكره اكتفا قوله ولم صفات ازلية ثم تعدد هذه الاوصاف
تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة اى رد على الكرامية حيث
قالوا المشية صفة واحدة ازلية يتناول كل ما يشاء الله والارادة
حادثة قائمة بذات الله يع اه قال الكرامية ان الارادة حادثة متعددة
بتعدد المرادات رد عليه بكلمة قيام الحادث بذات الله وبانه
صدور الارادة الحادثة عن البارى ليس الا بالارادة
فيتوقف على ارادة فكما فيتسلسل قيل ان الارادة الحادثة
يجوز ان يسند الى المشية القديمة فلا يتسلسل كاسناد الارادة
الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة وعلى من زعم
اى رد على من زعم ان معنى ارادة الله يع فعله اى فعل الله
يع انه ليس بمكره انما مع سمعه وخبره خبرا ولا سهاء ولا
مغلوب وهذا النزاع من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد
بن البلخى فانه يقول ان الله يع لا يوصف بالارادة على الحقيقة

بل يوصف به مجازا فان قيل ارادة الله تع كذا فلا يخ اما ان يكون
فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه انه فعل وهو
غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غيره فمعناه انه
امر به فح لا يكون الارادة صفة حقيقية تع ذات الله تع ومعنى
ارادته تع فعل غيره انه اى الله تع امر به قوله ومعنى ارادته
عطف على المعنى السابق كيف الاستفهام للاستبعاد اى كيف يكون
ارادة الله فعل غيره عبارة عن كونه امرا به والحال ان
المراد يوجد بدون الارادة وان كان عبارة عنه لما وجد
بدونها وقد امر كل مكلف وهو من حد البلوغ مؤمنا
مؤمنا كان او كافرا ذكرا كان او انثى بالايمان وساير الواجبات
مثل الصلوة ونحوها ولو شاء لوقع اى ولو شاء الله الايمان
وساير الواجبات لوقع اى يحصل الايمان وساير الواجبات
من جميع المكلفين لانه امر بها لان الارادة توجب الوقوع
بخلاف الامر واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة كما زعمت
المعتزلة واللازم بط اى وقوع الايمان وساير الواجبات
من كل مكلف والملزوم مثله اى المشية اذا كان بعد كيف
يهم فنوع محل الرفع واذا كان فعلا فنوع محل النصب

جاوزه

على الحال

على الحال قبل مشية الله تع ازلية لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا
الانبياء ولا الملائكة المقربون وارادته صفة ازلية لا يطلع عليها
المذكور الا ان المشية تقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب
واذا قال الرجل لامرأته شئت كلما طلاقك بنوى الطلاق يقع
الطلاق ولا يقع في الارادة وان نوى لان الاول يقتضي الوجود
والثاني يقتضي الطلب ولا يقتضي الوقوع **والفعل والتخليق**
عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجئ تحقيقه وعدل
عن لفظ الخلق مع ان لفظ الخلق اخف لشيوع استعماله اى الخلق
في المخلوق يعني لو كان قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق
وليس كذلك ولاجل ذلك عدل عنه **والترزيق** وهو تكوين مخصوص
صرح به اى صرح المص بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق
والترزيق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف
بالتناول المذكور اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق التصوير
والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تع كل منها
راجع الى صفة ازلية قايمة بالذات اى بذات الله تع
هي التكوين اى الايجاد من العدم الى الوجود قوله كل منها خبر ان
لا كل وعلمت الاشورة من انها اى المذكور ات جاعلة من تعلق القدرة

اضافات ه

وليست راجعة الى صفة حقيقية هي التكوين وصفات الافعال لا
للذات يعني ان صفات الذات قديمة قائمة بذاته تع كالعلم والحيوة
والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته
كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات التي
يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذي لا يلزم الوصف
النقص من سلبها **والكلام** وهي صفة ازلية عبر عنها
اي عن صفة بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف هذا
عبر عنه باللسان العربي وان عبر بالسريانية فزبورا او باليونانية
فانجيل او بالعبرانية فتورية والمسمى بها الكل واحد وهو
الكلام النفسي وذلك ان كلا من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه
معنى وذلك لا يختلف باختلاف العبارات والاوضاع والكلام
النفسي ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها
باختلاف العبارات ثم يدل اي يشير عليه اي على المعنى //
بالعبارة والكتابة والاشارة وهو غير العلم اشارة الى
جواب سوال مقدر وهو ان يقال لا حاجة الى اثبات صفة
الكلام لانه عين العلم فاجاب بقوله وهو غير العلم اذ قد يحكم
الانسان

الانسان بما لا يعلمه بل بعلم خلافه وغير الارادة اي الكلام غير
الارادة لانه اي الانسان قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده مختبرا
لا اظهار عصيانه له عصيان عبده وعلم امتثاله اي عبده ولا
وامره الضمير راجع الى من هذا اغا يدل على ثبوت مغايرة علم //
الانسان للكلام ولا يتم التقريب بذلك اثبات المغايرة بين
علم الله تع وكلامه كما امر الله تع لابراهيم بالايمان مع انه تع علم بردد
ايمان ابي لهب لانه تع لو اراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته تع توجب
الوقوع فلو كان الكلام بعين العلم والارادة لما وجد بدونهما واللازم
منتف وكذا الملزوم وفيه نظر لانه لا يستلزم من كونه صفة الكلام
غير العلم والارادة في المخلوقات كونه غير خالق ويسمى
هذا كلاما نفسيا اي المعنى الذي وجد في النفس وكانت هذه العبارات
دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه امرا او ناهيا ومخبرا واذا اخبر
الانسان عن لا يعلم يكون ما حصل في ذهنه من عدم العلم كلاما ذهنيا
نفسيا مع انه ليس بعلم وكذا اذا امر الانسان بما لا يريد فيكون عدم
الارادة كلاما يتادى الارادة وهو المعنى القايم بذات المتكلم وهو الذي
يريده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من
الحروف وهو اختيار الشيخ ابي منصور ماتريدي وهو قدوة لاهل

السنة في باب العقايد جزاه الله تع خيرا، على ما اشار اليه الافضل
وهو من قدماء الشراح بقوله ان الكلام لغة الفواد وانما جعل
اللسان على الفوايد دليلا على هذا الغا يفيد اطلاق الكلام على ما
في النفس ولا يدل على مغايرة للعلم والارادة وقال عمر رضي الله
عنه اني زورت اي رتبت في نفسي مقالة وكثيرا ما نصب
على الظرف لانه من صفة الاحيان وبالتاكيد معنى الكثرة والفعل
فيه قوله تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك
والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل
عن الانبياء عم انه تع متكلم فانهم كانوا يثبتون له الكلام
ويقولون والله تع امر بكذا ونهاه عن كذا ويخبر بكذا وكل
ذلك من اقسام الكلام فان قبل صدق الرسول صلعم موقوف
على تصديق الله اياه وانه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام
خاص له فاثبات الكلام به دور قلنا لانم ان تصديقه له كلام
بل هو اظهار المعجزة والمعجزة على وفق دعواه هو يدل على صدقه
ثبت الكلام او لم يثبت مع القطع بامتناع التكلم الى الصوت
المتلفظ من غير ثبوت صفة اى المعنى فثبت انه اذا كان كذلك
ان لله تع صفة غايبة هي العلم والقدرة والحيوة والسمع
والبصر

الذي م

والبصر والتكوين والكلام قيل الصفات الثمانية هي الحيوة والقدرة
والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل تسع من
هذه الصفات التكوين وما هو ظرف بعض حتى اذا استقبل المستقبل الى
الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى "ظ لما لم يكن كان في الثلثة الاخيرة
كانه اشارة الى جواب لسوال مقدر وهو ان يقال الارادة والتكوين
والكلام يعلم مما قبل الحاجة الى ذكرها ثانيا وهو التكرار المستغنى عنه ص
فاجاب عنه بقوله ولما كان في الثلثة الاخيرة الى الارادة والتكوين
والكلام زيادة نزاع وضاد كرر الاشارة الى اثباتها الى اثبات
الثلثة الاخيرة وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال الى آخره
وهو اى الله تع متكلم بكلام هو صفة له الله تع ضرورة امتناع
اتصاف المشتق وهو لفظ المتكلم للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق
به وهو لفظ التكلم ونع بهذا ارد ما نع قوله صفة له على المعتزلة حيث
ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قايم بغيره من الملك هو النبي عم او
اللوح المحفوظ او جبرايل عم وليس صفة له تع بنفسه فلا قال المصنف
المعتزلة ان كلام الله تع مخلوق غير قايم بذاته لانه عبارة عن الحروف
والالفاظ الدالة على تلك المعاني وهي حادثة قايمة بغير الله تع من ملك
او نبي عم وغير ذلك ولا يكون قايما بذاته تع بل بتلك الاجسام المخصوصة

Copyright © King Saud University

ومعنى كونه متكلما ايجاد هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص
فى الاجسام المخصوصة واستدلوا على ذلك بان الكلام لا
بد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك فى الغائب وايضا ان دلالة الكلام
الكلام مشتمل على الاخبارات عن المحدثات وغيرها كالملائكة والانبياء
والانبياء والمؤمنين والكافرين والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء
لم يكونوا فى الازل ولا يكون كلامه ازليا والا لزم الاخبار عن المعدوم
المعدوم وهو سفه وعبث وتعالى الله عن ذلك **ازلية** ضرورة
استحالة الحوادث بذاته تع لانه لو كانت حادثة لكان التوصف
الكلام فى الازل ثابتا فتقير من امارات الحدوث **ليس** اى الكلام
من جنس الحروف والاصوات ضرورة **انها** اى الحروف والاصوات
احاد حادثة متروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان
امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى
يعنى ان البارى تع متكلم بكلام ازلى قايم بذاته تع ليس من
جنس الحروف والاصوات وهذه العبارة تسمى كلام الله تع
لدلالتها عليه كما ان الله تع يسمى بعبارات تختلفة بالالسنة
وباللسان بالفاظ تختلفة والمسمى واحد قال الامام رض
الاجياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده
وجود

وجود غيره وفى هذا اى فى قوله ليس من جنس الحروف
رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان الكلام عرض من
جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم اى قديم عند
الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض
من جنس الحروف والاصوات لانهم لا يقولون بعدمها كما مر
النار رحمه الله فقيل هذا بقوله وله صفات ازلية لا كما زعمت
الكرامية منزله صفات لكنها حادثة **او** هو اى الكلام **صفة**
اى معنى قايم بالذات اى بذات الله تع **منافية للسكوت** اى الترك
هو ترك التكلم مع القدرة عليه اى على التكلم **والافة** التى تعنى
عدم مطاوعة الالات اى عدم المطاوعة تع على ارادة التكلم
فى نفسه اما بحسب الفطرة اى الخلقة القابلة لقبول الدين
الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث
كما فى الاخرس او بحسب ضعفها اى الالات وعدم بلوغها
اى الالات حد القوة كما فى الصغير الطفولية فان قيل هذا
اى كون الكلام منافيا للسكوت والافة انما يصدق على
الكلام اللفظى دون الكلام النفسى والحال ان البحث فى
الكلام النفسى لا فى الكلام اللفظى اذ السكوت والخرس

Copyright © King Saud University

اى بيناء التلفظ حاصل السوال ان يقال ان قوله اولا
ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو مبنى
للكلوت والافة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس
الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسى وعن الثانى
يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به
الكلام اللفظى وهذا هذا الا تناقض او يقال ان هذا التعريف
انما يصدق على الكلام اللفظى والمقصود تعريف الكلام النفسى
قلنا المراد بالكلوت والافة الباطنيتان بان لا يريد نفسه التكلم
ولا يقدر على ذلك اى على ارادة التكلم فى يكون تقدير قوله هو ترك
التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قوله على عدم منافاته
الا لالة على عدم القدرة على الارادة فكما ان الكلام لفظى ونفسى
فكذا اضداده اعنى الكلوت والخرس واعلم ان الكلام اللفظى منافى
للكلوت والافة اللفظيين كما ان الكلام النفسى منافى للكلوت والافة
النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهرى لا بد ان يريد نفسه اولا
ان يتكلم بهذا الكلام الظاهرى وذلك التقدير منه كلام باطنى
للكلوت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التقدير لان الكلوت
اللفظى عند النطق اللفظى دون الكلام المعنوى الذى ضده الكلوت

المعنوى

المعنوى وكلامنا فى الكلام المعنوى دون مدلول اللفظى
والفرق بين الكلوت والافة الباطنيين وبين الكلوت والافة
الظاهرين والافة الظاهرى والافة الباطنى اما بين الكلوت
والافة الباطنيين فعموم وخصوص مطلق لانه كلما يقدر على
التكلم فى نفسه لا يريد فى نفسه التكلم وليس كلما لا يريد فى نفسه
ان لا يقدر على ذلك فى نفسه واما بين الكلوت والافة الظاهرين
فهو التباين الكلى واما بين الكلوت الباطنى والكلوت الظاهرى
فعموم وخصوص من وجه لانهما موجودان فى ترك التكلم مع
القدرة عليه وعدم ارادة التكلم فى نفسه وجود ترك
التكلم مع ارادة التكلم فى نفسه وجود عدم ارادة التكلم
فى نفسه مع التكلم وكذا النسبة بين الكلوت الباطنى والافة الظاهرى
عدم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى العقل ووجود الافة
الافة الاولى فى الاخرس ووجود الافة الثانية فى المجنون
وتامل النسبة بين الباقى **والله تع متكلم بها هى** اى بتلك الصفة
امرنا ه مخبر يعنى انه اى الكلام صفة واحدة يتكثر الى الامر
والنهى والخبر لا يمتنع ان يكون نوعا واحدا يتكثر الى الجزئيات
الحقيقية او مركبا يتكثر الى الاجزاء الخارجية لانه لا يكون

هوية واحدة كثيرة الصفات بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات
فبا عتبارها تكثر تكثره اعتبارية كما يكون زيد موجودا او كاتبا
او غير ذلك باختلاف المتعلقات اي ان تعلق صفة الكلام //
بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا وان
تعلق بالمخبر به يكون خبرا كالعلم والقدرة وسائر الصفات
اي الارادة والتكوين فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر
والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اي
كون الصفة واحدة اليق بكمال التوحيد لان كمال التوحيد
انما يكون بوحدة كل وحدة من الصفات فيه بحيث لا ان هذا دليل
لنفي تجوز التكثر في الصفة ولا انه لا دليل على تكثر كل متعاقد //
غيرها ان هذا الكلام والعلم وغيرهما وهو مدخول ايضا لان عدم
الدليل او عدم علمه لا يستلزم عدم المدلول والمسئلة مما
يطلب فيه اليقين فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر
اقسام للكلام لا يعقل وجوده اي الكلام بدونها اي
بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو
ان يقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة
والتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات ولكن

عندنا

عندنا ما يدل على خلافه وهو الكلام منحصر في هذه الاقسام
ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلي اذا انحصر
في الاقسام صار انتفاؤه مستلزما لانتفاء ذلك الكلي فقد وجد
هذه الاقسام في الازل ولا يكون صفة واحدة متكثرة اذ الكل
الاقسام باختلاف التعلقات قلنا انه اي كون الامر والنهي
والخبر اقساما للكلام ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام
عند التعلقات وذلك اي صيرورة احد الاقسام فيما لا يزال
في المستقبل واما في الازل فلا انقسام اصلا اي لا حقيقة
ولا اعتبارا يعني ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة
الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما في القسمة الاعتبارية
كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا يجوز ان يوجد
جنسها بدونها ومعها ايضا قيل كون كلام الله تع على هذه الصفة
غير معقول فان قوله اقيم الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا
كيف يتحد ان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكثر في الاعتبارات
وهل هذا الا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثر او بطلانه
بديهي وشناعة بعض الفضلاء رجل اصطلح مع علامة على انه اذا
قال زيد كان هذا امرا بالصوم بالنهار وبالنظر بالليل ونهيا له عن

فيجاز ٤

الدار اخبارا به بدخول الامير البلد والاستخبار اعن ولادة المرئة
ثم قال بهذا الرجل زيد فهم منه بهذه الاشياء فكانه امر اونهيا
وخبرا واستخبارا وفي ذلك كلام واحد فيل بهذا معقول ذو الكلام
اللفظي لا النفسي اذ لا يعقل مع واحد امرا ونهيا وخبرا وذهب
بعضهم وهو الامام الرازي الى ان الكلام في الازل خبر
ومرجع الكل اي سائر الاقسام اليه اي الى الخبر لان حاصل
الامر اخبار عن استحقاق الثواب في الفعل والعقاب على الترك
اي الترك موجبا للعقاب بمعنى اقسم الصلوة ان اقمت الصلوة
فانت مثاب وان لم تقم الصلوة فانت معاقب والنهي
على العكس اي حقيقة النهي الاخبار عن كون الامتناع من
الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب وحاصل
الاستخبار اي الاستفهام الخبر من طلب الاعلام وحاصل النداء
الخبر عن طلب الاجابة وردّ ما ذهب اليه البعض قيل لا يخفى
على الفطن ان هذا الرد توجه على ما اختاره ايضا وهو ان الكل
في الازل واحد دفعه دفعه بانا نعلم اختلاف هذه المعاني اي الامر
والنهي والخبر بالضرورة لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون
الامر والنهي والاستخبار والنداء لكونها انشاآت ولتعلم ان البعض

للبعض

للبعض لا يوجب الاتحاد في المفهوم لانا مفهوم الامر طلب الفعل
على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل رد على قوله الله تع متكلم
امرناه بخبر والامر والنهي بكلامه ومنهي لسفه وعبث معنى السفه
الخفة ومنه رمان اي خفيف العبث هو السعي لا لغرض صحيح فالاخبار
في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تع عنه بمعنى سمعناه
الله يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل
عن ارسال نوح ع م بلفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجدا بعد وكذا اخبار
الله تع عن عصيان آدم ع م بقوله وعصى ادم وعن ابراهيم ع م رب
اجعل هذا البلد امنا والخطاب نظائر هذا كثيرة قيل وجود هذه
الافعال يكون اخبارا عن الحاضر وهو الافعال غير ماضية بالنسبة الى
الازل فيلزم الكذب والكذب على الله تع محال قلنا ان لم نجعل كلامه
في الازل امرا ونهيا وخبرا بل صفة حقيقة في الازل يتكثر الى
الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات في المستقبل كما هو
مذهب البعض وهو الحق فلا اشكال لان هذا الاشكال مبني
على كونه امرا ونهيا وخبرا يعني في الازل يعني اخبار الله
تع لا يتنوع الى الماضي والمستقبل بل هو قايم بذات الله تع في الازل

مطلب
لازمة بحثة
كلام الله في الازل لا يتنوع
الى الماضي والمستقبل

Copyright © King Saud University

وهو اخبار عن ارسال نوح عم مطلقا وانه باق من الازل الى
الابد فقيل الارسال كانت الصيغة الدالة عليه انا مرسل نوحا وبين
الارسال انا ارسلنا نوحا وكذا في عصيان ادم عم وغيره ونظير علم الله
تع فانه تع عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم
بانه قد كان وتغيير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى
العالم وكذا التغيير الى المخبر به لا في الاخبار ونظير من المحسوسات
الاطوانية المقعورة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا
حول ظهره كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يساره
واذا حول يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة
وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه
الله بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يقتضي شيئا من الازمنة
واذا كان منزها من الزمان كان خطابه علميا فيكون مع مخاطب
علمي بحسب زمانه وعلمه وان جعلناه اي ان جعلنا كلامه تع امرا
ونهيا وخبرا كما كان مذهب البعض الآخر فالامر في الازل لا يجب
تحصيل المامورية كالصلوة في وجود المامور اي العبد قوله لا يجب
تحصيل المامورية الخ انما يلزم السفه لو كان امر الله ونهيه في وقت
وجوده اي وجب تعلق الامر بالمكلف لا متقبال فهو مبين الحكمة الخ

على ضد

على ضد السفه وهي ذريته اي المامور اهلا للتحصيل اي للتحصل
المامورية فيكفي الامر المذكور اي للايجاب المذكور وجود المامور
في علم الامر يعني ان الامر للمعدوم بحيث في الحال لا يجوز واما الامر
يجب وقت وجوده فجايز او نقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان
يكون مامورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل على النبي صلعم كان
امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيمة فكل من
وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المامورية والانتهاء عن
المنتهى عنه بذلك ولم يكن ذلك متفاوتا كذا اتى ويمكن ان يجاب عنه وهو
ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي والمخبر عنه
المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي لان الكلام
يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كان
في الاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج كما اذا قدر الرجل
ابنا له فاخبره ان امر الرجل ابنه بما يفعل كذا بعد الوجود والاخبار
جد بها على قوله والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض بالنسبة
الى الازل لا يقتضي شيئا من الازمنة ازلا ماضي وان كان في صورة
الماضي بل هو اخبار محض خال عن الزمان ولا مستقبل ولا حال
بالنسبة الى الله تع لان الماضي سابقة التكلم والحال مقارنة والاستقبال

Copyright © King Saud University

لا يقال القرآن غير مؤلف ص

ما استقبله وما كان تحكمه تع ازليا يتصور فيه ذلك بل يتصف به كلام
بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان مع الكلام سابقا على
توجه الخطاب له كان ماضيا وان كان معه او بعده فحال او
او الاستقبال لتنزيه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الاوقات
بل يتعلق بتغير متعلقه واضافته ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة
تغير الصفة الحقيقية وظاهرية اى المصنف بازلية الكلام حاول
اى طلب التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي
القديم كما يطلق على النظم المتلو اى الكلام اللفظي الحادث فقال
والقرآن فعلان بمعنى المفعول جعل اسما للكلام الكلي المنزل
على النبي عليه السلام وفي اللغة من قرء وهو الجمع ويقال قرأت الماء
في الحوض اى جمعت فيه ومنه القرية لانها تجمع الناس
فيها كلام الله تع غير مخلوق الكلام في اللغة عبارة عما يفيد
المستمع وعند الفقهاء عبارة عن حروف منظومة واصوات مقطوعة
وفي اصطلاح المتكلمين عبارة عما يبنا في الكمون والحس
وعقب القرآن بكلام الله تع بعضي قال المصنف القرآن كلام الله تع
غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا احق من الاول
والخفة مطلوبة لما ذكره الشارح تقليل عقب منه انه بيان لما

في

في لما يقال القرآن كلام الله تع غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان
المؤلف من الاصوات والحروف قديم لانه اطلاق القرآن على هذا
المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسي كما ان اطلاق الكلام
على النفسي اشهر من اكثر اطلاقه على الكلام المؤلف كما ذهب
اليه الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل جمالا لما هو ثابت عند نفسه
الامر اوعنادا حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف
المترتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما
ترتيب الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثاني في الآن
عدم الاول والقول بقدم شخصه لا يصدر عن الطفل فضلا
عن الحدر ح وهو من المجتهدين والثاني ترتيبها الذاتي. يعني
ان كلا جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان صورة
الاخلاص اذا عكس ترتيبه في الكوح المحفوظ او القلب
لم يكن قرانا وقدم مثله بالشخص يمكن او نقول ان تعاقب
الوجود فينا لعصور الالة قديم في الباري تع بلا تعاقب
بناء على ان الموجود واحد والوجود مخلوق ونسبة الاحداث الى
الجهل والعناد من سوء الظن لقائله واقام اى المصنف غير المخلوق
مقام غير الحادث يعني قال المصنف كلام الله تع غير مخلوق ولم يقل

Copyright © King Saud University

القرآن كلام الله تع غير حادث مع انه اشهر من الاول تنبيها
على الحاد جها وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث
قال النبي عم القرآن كلام الله تع غير مخلوق ومعا قال بهذا من
تتمة الحديث انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على
محل الخلاف بالعبارات المشهورة فيما بين الفريقين اى
المعتزلة واهل السنة وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق
ولهذا اى لكون العبارة المشهورة فيما بين الفريقين ان القرآن
مخلوق او غير مخلوق بتر جيح المسئلة بمسئلة خلق القرآن
اى سمى هذه المسئلة خلق القرآن لا يقال مسئلة حدوث
القرآن واعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم خلق
الله تع صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تع بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عم
لقوله تع انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عم وذهب
آخرون انه لفظ محمد لقوله تع نزل به الروح الامين على قلبك
لان المنزل على القلب انما هو اللفظ فيكون اللفظ لمحمد عم والحق
الخلاف في ان القرآن مخلوق او غير مخلوق بيننا وبينهم اى المعتزلة
يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا ان وان لم يرجع اليه

اختلفوا في القرآن صوة اللفظ على اللوح
او لفظ جبريل او لفظ محمد صلى الله

فنحن

فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم اى المعتزلة لا
يقولون بحدوث الكلام النفسي بل ينفيه ولو اثبتوا الكلام النفسي
لا يقولون بانه حادث ودليلنا حاضر انه ثبت بالاجماع وتواتر
النقل عن الانبياء عم انه متكلم ولا معنى له اى المتكلم سوى
انه متصف بالكلام النفسي لان ثبوت المشتق لشئ يستلزم ثبوت
ماخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسي القديم او بالكلام
اللفظي الحادث والثابت فتعين الاول فيمتنع قيام اللفظي
الحادث بذاته تع فتعين النفسي القديم واما استدلال المعتزلة
استدلال المعتزلة بنفي الكلام النفسي بان القرآن متصف
بما هو صفات المخلوق وسماته اى علامة الحدوث من التاليف
بيان ما والتنظيم والانزال نقل الشئ من الاعلى الى الاسفل
وهو انما يلحق بتوسط طوق الدوات الكاملة لها ولعل نزول
الكتب الالهية على الرسل بان يتلفظ الملك من الله تع تلفظا
روحانيا او يحفظ الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسل
فيلقيه على الرسول والتنزيل قبل الانزال يستلزم الرفع
والتنزيل نزل التدريجي وكونه عربيا كقوله تع انا ارسلناه قرانا

الحاملة

بتلقف

عربيا وكونه والعربي اما يكون في الالفاظ مسموعا كقوله تع
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله تع
والمسموع انما هو الالفاظ والحروف فصيحا معجزا الى غير ذلك
فانما يكون جوابا اما ى الاستدلال المذكور حجة على الحنابلة //
القائلين بقدم القران مع انه من جنس الحروف والاصوات
لا علينا لانا قائلون ايضا كالمعتزلة بحدوث النظم والانزال
والتنزيل وانما الكلام الى البحث في المعنى القديم اى الكلام النفسي
والمعتزلة ما يحكمهم انكار كونه متكلما وذهب الى انه متكلم بمعنى
ايجاد الاصوات والحروف في محالها اى محل الاصوات والحروف
بكسر الراء وايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ واللوح
المحفوظ خلقه الله تع من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء
قلمه نور وكتابته منه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل
يوم ثلث مائة وستين نظرة يخلق الله تع بكل نظرة ويحي
ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء، وان لم يقرا اى وان لم
يقرا الله تع من اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم اى بين
المعتزلة الخ اى ذهب بعضهم الى انه متكلم بالمعنى الثاني وانت
خبير

خبير اشارة الى رد قول المعتزلة حاصله انه يقال للم انه تع
متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها او بمعنى اشكال
الكتابة في اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به الكلام لا
الذي اوجده بانا المتحرك من قام به الحركة لا من يوجدها اى الحركة
والا لزم ان لا يكون المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها الخ
اتصاف الباري تع بالاعراض المخلوقة له تع الى الباري بان يقال
الله اكل بمعنى ايجاد الاكل في الغير او اسود بمعنى ايجاد السواد
في الغير وبقوله المخلوقة له احتراز عن الاعراض غير المخلوقة لله
تع عند المعتزلة كالافعال القايمة بالعباد تع عن ذلك اى
عن الاتصاف المذكور علوا كبيرا قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له
بمعنى ايجادها صحيح وانما يطلق عليه لاشعاره مع الاتصاف
بها لغة فالاولى ان يقال والاصح اطلاق اسم الاسود عليه
تع لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده
كما ما البحث لغويا ومن اقوى شبه المعتزلة في نفي الكلام
النفسي يقولون انكم خطاب للمتكلم متفقون على ان القران اسم
لما نقل الينا بين دفتي جانبي المصاحف تواترا وهذا ال الاتفاق ه
المذكور يستلزم كونه ال القران مكتوبا ومقروا بالالسنة

Copyright © King Saud University

مسموعا بالاذان وكل ذلك اى كونه مكتوبا ومقروا ان سلمنا
الحدوث بالضرورة فانشار الحبر الى المصحف الى الجواب عنه الى عن
اقوى الشبه بقوله **وهو** اى القرآن الذى هو كلام الله تع
مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة اى بسبب
اشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه اى على كلام الله
محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظ مخيلة **مقروء بالسنتنا** اى
بالحروف الملفوظة المسموعة **مسموع باذاننا** بذلك اى بالحروف
الملفوظة المسموعة ايضا اى كمقروء بالسنتنا **غير حال فيها**
اى مع ذلك اى مع كونه مكتوبا فى مصاحفنا ليس قرآن حالا
فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان اى القرآن
الازلى غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومشاركه فى
ومثاله فى نفس المعنى فقط لا عينه بل معنى قديم قايم بذات
الله تع يذكر ويتلفظ ويسمع بالنظم اى النظم اللفظى الحسى
الدال عليه اى معنى قايم ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه الباء يعود
الى معنى قديم كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه اى من كونه النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم

قديم م

كونه

مباحث
القرآن لم يكتب ولم ينزل الخ

كون حقيقة النار صوتا وحرفا فالقول بكونه اى بكون
المعنى القديم مكتوبا بمحفوظا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده
فى الكتابة والعبارة والذهن وكذا كونه منزلا الى جبرائيل عم
ادرك كلام الله تع عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم بلا نقل
لذات الكلام واما القرآن الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف
ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب فى المصاحف ولم يقرأ بالالسنة
ولم ينزل الى النبى عم لم يصح فى الحادث ويصح فى القديم لكنه
سواء ادب حاصل جواب المعتزلة ان يقال ان هذا
الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروا
ومسموعا لا يدل على كلام نفسى الكلام النفسى وكون القرآن
حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسى مكتوب ومقروء ومسموع
مجاز بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة وحقيقة اى لحقيق
الجواب المذكور ان للشئ وجودا فى الاعيان اى الخارج فى
نفس الامر ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة //
ووجودا فى الكتابة تدل على العبارة وعلى العبارة //
على فى الاذهان وهو اى الاذهان على ما فى الاعيان اعلم ان
الكتابة تدل على العبارة دالة وضعية والعبارة ايضا على

Copyright © King Saud University

في الاذهان دلالة وضعية واما في الذهن فيدل على ما في الخارج
دلالة ذاتية فيكون الكتابة دلالة دون مدلوله وفي الخارج
مدلولا دون دالين والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا فحيث
يوصف القرآن بما هو من لوازمه القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق
فالمراد به حقيقة الموجودة في الخارج اي الكلام النفسي وحيث
يوصف بما هو من لوازم المخلوقات كالانزال والتنزيل وكونه
في نفس الامر مجزءا وغير ذلك يراد به الالفاظ المنظومة المسموعة
كما في قولنا قرات نصف القرآن اي الالفاظ المنظومة المسموعة
هذا امثال وجود الشيء في العبارة او المخيلة معطوفا على الالفاظ
كما في قولنا حفظت القرآن هذا امثال وجود الشيء في الاذهان
او الاشكال المنقوشة كما في قولنا بجرم للمحدث يمس القرآن
هذا امثال وجوده في الكتابة ووجود الشيء في الاعيان
حقيقة وجوده في الاذهان وفي العبارة والكتابة مجاز
وتعلق المس بالقرآن لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق
المس حادث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادث
وكذا في القرآن والحفظ ولما كان دليل الاحكام الشرعية
هو اللفظ دون المعنى القديم هذا جواب سوال مقدر وهو

للحدث بيان

ان

ان يقال لو كان معقولا بالاشتراك على الكلام النفسي والكلام اللفظي
لما عرفه ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظي واللازم بط
وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان الخ فعرفه الائمة
الاصول بالمكتوب بالمصاحف المنقول بالتواتر
وجعلوه اي جعل الائمة بالقرآن اسما للنظم والمعنى جميعا اذ
مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تع اي للنظم من
حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى من غير اعتبار اللفظ ولا
بمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى فوله لا هو بمجرد اللفظ المعنى
نفي لما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه اعتبر بمجرد المعنى في حق
جواز الصلوة خاصة واما الكلام القديم الذي هو صفة
الله تع فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع استدل على
ذلك بقوله تع حتى يسمع كلام الله وسماع موسى عام لكن سماع
غير صوت والحروف لا يكون الا بجزئي العادة ومنعه الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي
رح ومعنى قوله تع حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه اي على كلام
الله تع قوله ليسمع خبر قوله فمعنى كما يقال سمعت علم فلان وحقيقة
العلم لا يسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال

كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
يوم القيامة مكانه سزاء بما كانوا يعملون
صحيح مصلوته كذا في التلويح

Copyright © King Saud University

انظر الى قدرة الله تع اى ما يدل على قدرته تع فموسى ع سمع
صوتا دالا على كلام الله تع اى يسمع صوتا يخلق الله تع فى كل جانب
موسى ع لكن لما كان هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان
يقال ان غير موسى ع من الانبياء يسمع صوتا الا على كلام الله
تع فلما خصه بكونه كليما بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
والملك خص بكلم الكليم واما غيره من الانبياء عليهم السلام فلا
يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك فان قيل لو كان كلام
الله تع حقيقة فى المعنى القديم مجازا اى مجازا مرسلا تسمية
للدال بكلم المدلول فى نظم المؤلف ليصح نفيه عنه اى فى النظم
المؤلف عن كلام الله تع بان يقال ليس النظم المنزل المعجز //
المفصل الى السور والايات كلام الله تع والاجماع على خلافه
قوله والاجماع على خلافه اشارة على بطلان اللازم وكذا الملزوم
وهو كونه مجازا فى النظم المؤلف ونافيه كافة اتفاقا الا قوله
بسم الله الرحمن الرحيم فى اوايل السور على ان نافيه لعقوة
الشبهة فى قرانيته وكذا معاذات كلمة فى القران فقال انها
منه كفر وفى الكشاف عن ابن ان قراءة واصوب قليلا قيل
له انما هو اقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحكم فعلم

فاجاب م

منه

منه ان ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا ادت معناها فانه قيل على
اى شئ يرد هذا السوال مما سبق قلت لعله يرد على قول المص
وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم منه
ان كلام الله تع حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى اللفظ الحادث او لعله
يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تع
لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى اللغة الحادث
او لعله على قول ممن قوله حتى يسمع كلام الله تع حتى يسمع ما يدل على كلام
الله تع لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى اللغة //
الحادث او لعله ابتداء كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الاشياء
وايضا اشارة الى دليل عقلى المتحدى به التحدى طلب المعارضة
لاظهار عجز المخاطب كما فى قوله تع فاتوا بسورة من مثله هو كلام
الله تع حقيقة مع القطع بان ذلك اى اظهار التحدى انما يتصور فى
النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة لانه لا يطلع
على الصفة القديمة الا الموتى من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد
الاطلاع والكفار يعترفون بذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة
لم يكن الاعجاز والتحدى فى كلام الله تع والحال ان الاعجاز والتحدى
لا يكونان الا فى كلام الله تع قلنا التحقيق وانما قال التحقيق ولم يقل

Copyright © King Saud University

ان كلام الله تع اشارة الى ان عند البعض حقيقة فى المعنى ومجاز
فى اللفظ فرد هذا المذهب بقوله التحقيق اى ان كلام الله تع كلام مشترك
بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة اى اضافة الكلام اما الله تع
كونه اى كون الكلام صفة الله تع وبين اللفظى الحادث المؤلف من
السور والايات ومعنى الاضافة فى قوله كلام الله تع ثم انى مخلوق
الله تع ليس من تاليفات المخلوقين فعلى هذا يكون القول بكون
الالفاظ لفظا عجيبا ائى عظيما ولفظا محترما ليس على ما ينبغى بل نظمه
وتاليفه بمحض خلق الله تع فلذا صار معجزا لا يكون للبشر معارضته فلا
يكون النفى اصلا اى لما كان كلام الله تع حقيقة فى الكلام النفسى والكلام
اللفظى لا يصح نفيه عنه لان الحقيقة لا يجوز نفيه عن الموضوع له فلا يقال
الحيوان المفترس ليس باسد وغيره ولا يكون الا مجازا جواب لقوله
وايضا المعجز الخ والتحدى الخ كلام الله تع لان النظم المؤلف يصدق
عليه كلام الله بالاشتراك وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه
مجاز كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم
انه مشترك بين الكلام النفسى والكلام اللفظى فاجاب عنه بقوله
وما وقع الخ حاصله ان يقال ان المجاز معدول بالاشتراك اللفظى
على تقدير الاول هو اللفظ المستعمل فى المعنى الغير الموضوع له كالاسد

المستعمل

المستعمل فى الرجل الشجاع والثانى هو الذى وضع للمعنى بواسطة
شئ والمراد بالمجاز فى عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثانى دون
المعنى الاول والسائل لم يفرق بين المعنيين فاشبه احدهما على الآخر فسائله
وان فرق بينهما لم يصح رده عنه بهذا السوال فلس معناه انه غير موضوع للنظم
المؤلف بل الكلام فى التحقيق وبالذات اى بلا واسطة شئ للمعنى القايم
بالنفس اى بذات الله تع وتسمية اللفظ به اى بالكلام ووضعه اى
الكلام لذلك اى للنظم المؤلف انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا تنافى
لهم اى للمشايخ فى الوضع والتسمية لان التسمية باعتبار مجازى يكون
حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقى وذهب بعض المحققين وهو
مولانا عضد الملة والدين الى ان المعنى فى لفظ المعنى فى قول
مشايخنا كلام الله تع معنى قديم ليس معنى فى مقابلة اللفظ حتى
يراد به اى بالمعنى مدلول اللفظ ومفهومه بل مقابلة العين
اى الذات والجوهر والمراد به اى بالمعنى القديم ما لا يقوم
بذاته فح يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قايما
بذاته كساير الصفات ومرادهم اى مراد مشايخنا من قولهم
كلام الله تع معنى قديم ان القران اسم للنظم والمعنى لان المراد
من المعنى ما يقابل العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما فى

Copyright © King Saud University

الانسان شامل لهما اى للفظ والمعنى خبر بعد خبر او صفة
للاسم اى الاسم الذى هو شامل لهما لتحقيق هذا المعنى ان يقال
ان المعنى معقول بالاشتراك اللفظى على معنيين الاول ما يقابل اللفظ
ويقال بهذا المعنى زيد ليس بلفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ
سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثانى ما يقال العين ويقال
هذا معنى اى ليس بعين سواء كان يستفاد من اللفظ او كان لفظا
فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ
بالمعنى هو قولهم كلام الله تع هو معنى قديم قايم بذات الله تع وهو
المعنى الثانى متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما معنيين
قديمين قايمين بذات الله تع وصفتين له وهو اى القرآن الذى
هو اسم للفظ والمعنى قديم اى ليس قديما كما ذهب عامة الحنابلة
كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء الى
الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القايم بذات الله تع
ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث فانه يرتفع
الاستحالة للفظ بانه لا يمكن اللفظ بالسين فى بسم الله الا بعد تلفظ
بالباء بل بمعنى اقرب لما زعمت الحنابلة ان اللفظ القايم بالنفس
اى بذات البارى تع ليس بمرتب الاجزاء اى ليس وجوده مترتبا

بعدم

بعدم البعض فى نفسه الذى فى ذاته فاذا لم يكن مترتب الاجزاء
لم يكن حادثا كالقايم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم
البعض على البعض والترتيب انما يحصل فى الالفاظ لتلفظ فى القراءة
لعدم مساعدة الآلات بهذا الا كون اللفظ قايما
بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون الترتيب انما يحصل
فى التلفظ مبنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة يعنى انهم لا
يريدون بالمقروء معنا مقابلا للفظ كما زعم البعض بل اراد وا به
نفس اللفظ فاللفظ القايم بذات الله تع مقروء وكلام نفسى قديم
كمعناه واللفظ القايم بانسان مقروء حادث واما القايم اى اللفظ
بذات الله تع فلا ترتب فيه اذ القايم بذات الله تع حتى ان من يسمع
كلامه يسمع اى كلام غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة
هذا اى المذكور حاصل كلامه اى بعض المحققين وهذا من حاصل
كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قايما حال من لفظا بالنفس غير المؤلف
من الحروف المنطوقة والمتجلة المشروطة وجود بعضها
اى الحروف بعدم البعض هذا يشعر بان كلام الله تع لفظ غير مركب
من الحروف والالفاظ لكن مراده نفى اشتراط وجود بعض الحروف
بعدم البعض لان تركيبه منها مسلم عند الاشعرى ولا من الاشكال

Copyright © King Saud University

اى غير مؤلف من الاشكال المترتبة الدالة على اى على لفظ القايم
بالنفس وخص الواو للحال بهذا طعن الشارح لذلك مولانا
عضد الملة والدين لانتقعل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صفة الحروف مخزونة ومرتسمة فى خياله اى الحافظ
بحيث اذا التفت اليها اى الى صور الحروف كما اى الكلام القايم
بنفس الحافظ كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مترتبة
واذا تلفظ كان اى الكلام القايم بنفس الحافظ كلاما مسموعا
اى لانتقعل لفظا مسموعا قايما بالنفس بل ما يتعقل هو المعانى
والحروف المخيلة بحيث اذا كتبت وكررت كان مسموعا قبل
قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع
فان الملك اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب يسمع من قبله الذكر
ولسانه ساكن لكنه يسمع مرتبت الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ
المسموع غير قار كالحركة فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال

يجمع ع

وا والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه اى التكوين بالفعل
والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك
ويفسر بالاخراج المعدوم من العدم الى الوجود اشبه الخفية

صفة رج

رج صفة حقيقة مغايرة للقدرة والارادة وفسروا باخراج
المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق
ونحوهما والظاهر من هذه العبارات كونه صفة اضافية لا يتحقق
عنه الكون لكنهم ارادوا بها مبدا الاخراج وفرقوا بينه وبين
القدرة بانه اثره الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود
يرد عليه ان الوجود يحصل من تعلق القدرة مع الارادة
بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى ان كان تاثير الكون
التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل
الوجود يكون الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجود
بالاختيار راجع الى القسم الاول صفة الله تع لا طباق اى
اتفاق العقل والنقل من الانبياء عم على انه خالق للعالم
قال الله تع خالق كل شئ ويكون له اى للعالم وامتناع
اطلاق اى حمل الاسم المشتق اى الخالق والمكون على الشئ
من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق اى الخلق والتكوين وصفا
له قايما به اى بالشئ ازلية اى التكوين ازلى ع والمكون
حادث وتكوينه باق ابد فيتعلق وجود كل موجود تكوينه الازلى
فى وقت وجوده ونظيره هذا رجل قال لامراته فى شعبان اذا

جاء رمضان فانت طالق صار الرجل في الحال مطلقا ولم تصر
المرأة مطلقة في الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ما
طلقها في شعبان ليقع في شعبان بل اراد ظهور فعله في رمضان
لوجوه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين انه
يمتنع قيام الحوادث بذاته اى بذات الله تع لما مر و الثاني انه
باري وصف ومدح ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن
في الازل خالقا لزم الكذب و التمدح بما ليس فيها جيب بان الاخبار
في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا
بل اخبار الله حيث قال المخاطب و لو كان الوصف ثابتا حال
توجه الخطاب صح الوصف و لو كان غائبا قبله او بعده صح اخباره
بصيغة الماضي و المستقبل او العدول الى المجاز اذا لم يجز اى الخالق
على حقيقته و اللازم بط اما بطلانه الكذب فلان الله تع صادق
محض لا يجوز قوله شائبة الكذب فضلا عن الكذب و اما بطلان
العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة و بهنا لم يتعذر
وكذا الملزوم و هو ان لا يكون ذات الله تع خالقا في الازل
الى خالقا فيما يستقبل و القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة
منه متعلق الى المجاز اذ لزم العدول الى المجاز من غير تعذر

لا يجوز

الحقيقة

الحقيقة و بهنا لم يتعذر الحقيقة على انه اى مع انه لو جاز
اطلاق الخالق عليه اى على الله تع بمعنى القادر على الخالق
جاز اطلاق كل ما يقدر هو اى الله تع عليه الخ راجع الى ما من الاعراض
بيان حال اطلاق كل شيء مشتق يقدر على ماخذ الاشتقاق كالاسود
بمعنى القادر على السود و الاخرس بمعنى القادر على الخرس و غير ذلك مما
لم يقل به احد يرد عليه ان الجواز العقلي مسلم و الشرعي ممنوع لتوقفه على
الاذن و اللازم بط و هو جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض
وكذا الملزوم و هو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق
و الثالث انه اى التكوين لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فلزم
التسلسل و هو محال و القول بان يكون التكوين عينه باطل لان كون
التاثير عين الاثر الحاصل منه بط بل حقيقته ترجع الى سلب التكوين
التكوين و يلزم منه الدور حدوث التكوين التكوين استحالة
تكون العالم لان تكون العالم مستلزم للتسلسل المحال و المستلزم
للمحال محال مع انه اى تكون العالم مشاهد و ما بدونه الدور دون
التكوين الاخر فيستغني الحادث الى التكوين الاول عن المحدوث
و الاحداث و فيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدوث حادث
بدون التكوين جاز ايضا حدوث كل جميع الحوادث و فيه تعطيل الصانع

Copyright © King Saud University

وهو ح لان الله تع قال كل يوم هو فى شان واقرابه انه اى
التكوين لو حدث لحدث اما فى ذاته الخ ذات الله تع على ما ذهب
اليه الكرامية فيصير الله تع محلا للحوادث او فى غيره اى فى غير
ذات الله تع كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين بيان ما فى كما كل جسم
قايم به اى بالجسم فيكون كل جسم خالقا وتكونا لغير لان المكون من قام
به التكوين على ان هذا الكلام لا يصح فى الاعراض لما ان قيام الشئ
بالعرض ح ولان التكوين لو كان هو المكون شئ بنفسه والشئ فى وجوده
محتاج الى غيره فيكون قديما والخصم لما انما منع عن العقول بقدم التكوين
تحرزا عن العقول بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا
المحال وهو قيام الشئ بالعرض ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه
الادلة على ان التكوين صفة حقيقة اى لا يكون بالعكس الى الغير
كالعلم والقدرة اى مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة
ازلية قايمة بذات الله تع كما ذهب اليه البعض من العلماء واما
اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات كما ذهب
اليه المحققون من العلماء فلا يتم هذه الادلة لانه ح لا وجود له فى
الخارج بل هو اعتبار عقلى فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى
تقدير وجوده غير قايم بذات الله تع فلا يكون صفة له والمحققون من المتكلمين

لكان وجود المكون حدثه

على انه

على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية سواء
الاعتبار النظر فى الامور ليعرف بها شئ آخر من جنسها وهذا ميل
الى مذهب الاشعرى لانه هو القايل بكون التكوين صفة اضافية حادثة
مثل كون الصانع تع ومقدسا قبل كل شئ ومعه وبعده لان القبلية
والمعية بالنسبة الى شئ آخر ومذكورا الى كون الصانع مذكورا بالنسبة
ومعبودا الايجاد بالنسبة الى عباده حيا وميتا ومحييا ونحو ذلك مثل
كونه موجدا ح الحاصل فى الازل هو مبدأه اى علة التخليق والترزيق
والاماتة والاحياء وغير ذلك يعنى ان الحاصل فى
الازل هو مبدأ هذه الاشياء مثل القدرة واما هذه الاشياء
مثل فانها فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات
تسمى تخليقا وباعتبار تعلقه الى المرزوقات تسمى ترزيقا وباعتبار
تعلقه بالحيوة تسمى احياء وباعتبار تعلقه بالموت تسمى اماتة
وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات ولا دليل على كونه صفة
اخرى سوى القدرة والارادة اى كون ذلك المبدأ صفة مستقلة
سوى القدرة الخ فان القدرة ح اجوب سوال مقدر وهو
ان يقال فلم يكن القدرة مبدأ للتخليق والحال ان نسبتها الى
وجود المكون وعدمه على السوال ما جاب بقوله فان القدرة

Copyright © King Saud University

وان كانت سببيا الى وجود المكون و عدمه على السوال لكن مع
انضمام الارادة بتخصيص احد الجانبين الى العدم و الوجود
و لما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون
المكون لان التكوين و المكون و النسبة لا يتحقق بدون المنتسبين
كالضرب بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات
و هو محال اشار جواب لما الى الجواب بقوله **وهو** اى التكوين
تكوينه اى تخليق الواجب **للعالم و لكل جزء من اجزائه** اى
اجزاء العالم كالنفوس و العقول و الهيولى و صورة و غير ذلك
لا في الازل بل بوقت وجوده اى العالم يعنى لا نسلم انه يلزم من قدم
التكوين قدم المكونات و انما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين لكل منها
حادثا و كذلك في العلم و القدرة **على حسب علمه و قدرته** اى مقتضى علمه
في الازل فانه يوجد في وقته فالتكوين باق ازلا و ابدا و المكون حادث
لحدوث التعلق كما في العلم و القدرة و غيرهما من الصفات القديمة الخ
لا يلزم من قدمها اى الصفات قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها اى تعلقات
الصفات حادثة فتعلق كل وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه
الازلي كمن جرح انسانا يوم السبت فمرض حتى مات المجروح يوم الجمعة
كان الجارح قاتلا من يوم السبت و ان ظهر اثره يوم الجمعة فكذا هذا

وهذا اى جواب المص تحقيق ما يقال و قائل هذا القول صاحب الاصول
الصابوني و قد ذكره صاحب البداية ان وجود العالم ان لم يتعلق
بذات الله تع او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع و استغناء تحقق
الحوادث ما الموجود و هو محال فان تعلق اى ان تعلق وجود العالم
بذات الله تع او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك اى التعلق قدم ما
يتعلق وجوده به و الباء في وجوده راجع الى ما و هو عبارة عن
العالم و الضمير في به عايد الى ذات الله تع فيلزم قدم العالم و هو باطل لانه
ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة لا يرون
تعلق وجود الاشياء بهذا الامر و هو كون بل وجودها متعلق بخلق
الله تع و ايجاده و تكوينه و هو صفة الازلية و هذا الكلام عبارة
عن سرعة المخلوق في ايجاده كما قدرته على ذلك اولا اى لا يستلزم
التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فح ثبت حدوث العالم فيكون التكوين
ايضا اى كذات الله تع و صفة قد عارض حدوث المكون المتعلق به
اى بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلين فتعين القسم
الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر و التقسيم و ما يقال هذا
اشارة الى جواب شبههم في حدوث التكوين و هو ان يقال ان التكوين
لو كان ازليا لكان تعلق وجود المكون به في الازلي و يقتضي قدم المكون

Copyright © King Saud University

من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اى المكون
فكيف يلزم قدم العالم اذ القديم حالا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما
يتعلق به اى بالغير ففيه نظر قوله ما يقال مبتدا ففيه نظر خبره لان هذا
اى المكون المذكور من تفسير مغنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به
الفلاسفة حاصل هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا القول الحدوث
الذاتى وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزمانى الذى يكون مسبوقا
بالعدم وهو غير لازم واما عند المتكلمين فالحادث اى الحادث هو
الزمانى ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
اى ما لا يكون لوجوده بداية كالبارى تع ومجرد تعلق وجوده
اى وجود المكون بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى الا بالمعنى الاول
يقوله المتكلمون والحال ان المراد بالحدوث فى العالم الحدوث بهذا
المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه اى عن الغير //
دائما بدوامه اى بدوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا كما ذهب
اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه الا ما عايد الى ما من الممكنات //
كالهيولى مثلا تم يجاب به عن الاستفهام فى اثبات المستفهم عنه
ونفيها وعينها مفتوحتان وبكسر العين لغة ويجوز كسرهما جميعا
على اتباع هذا جواب قول القايل لم لا يكون القول بتعلق وجود

وهى م المكون

المكون بالتكوين قولا بحدوثها الزمانى اصلا على تفسير المتكلمين //
القديم والحادث فاجاب بقوله نعم الخ يعنى ان القول بتعلق //
وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوثه الزمانى اذا كان العالم
صادرا بالاختيار اذا بينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
كما ذهب اليه اهل الحق دون الايجاب كما ذهب اليه اهل الفلاسفة
والفاعل بالاختيار هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل
بالايجاب هو الذى كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا
بالقصد والاختيار كاحراق من النار والاشراق من الشمس
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم الباء متعلق ببينا ومن ادلة
حدوث العالم كونه اثر المختار فح لا يصح الاستدلال بحدوثه
على الاختيار ولان حدوث العالم عند هم يتوقف على كون الصانع
فاعلا مختارا وهذا توقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث
العالم لزم الدور المضمر كان القول جواب اذا بتعلق وجوده
اى المكون بتكوين الله تع قولا بحدوثه لازما يصدر بالاختيار
فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجود مختار يلزم
ان يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجودا //
حالة قصد الموجد ايجاده والا لزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد

Copyright © King Saud University

معدوما بخلاف ما اذا كان الموجود موجودا لا بالقصد والاختيار
ومن ههنا اى من اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار واستلزام
كون مصنوعه حادثا زمانيا وقيل ان تجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث
بالمعنى الذى قصده المتكلمون يقال ان التشخيص اى التعريج على كون
كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم بقدم بعض
الاجزاء كالهيولى والآ اى وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى
لما كان ردا فيهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى قدم الهيولى
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم كونه بالغير اى لا بمعنى انه لا
يحتاج الى الغير والحاصل اى حاصل الجواب المذكور وهو تكوينه
للعالم انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وذانه
معطوف على انه لا يتصور معه اى وزان التكوين مع المكون كوزان
الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية اى متصورة بالقياس
الى الغير لا يتصور بدون المضافين اعنى الضارب والمضروب والتكوين
صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة الخ هى اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود الصلة مع الموصول محله جر صفة الاضافة لا عينا اى
لا عين الاضافة على ما وقع فى عبارة المشايخ نعم لو كانت عينا
اى لو كانت الصفة عين الاضافة على ما وقع فى عبارة المشايخ وهو

الاشعرى

الاشعرى على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه
من الاضافات لكان القول جوابا لو يتحققها بدون المكون محاربة
وانكارا للضروري لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة
لا تتحقق بدون المضافين فلا يندفع ما يقال لم لا يندفع بهذا القول
ما وقع فى عبارة المشايخ من ان التكوين عين الاضافة الخ هى اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود ونحو زانه مع المكون وزان القرب
مع المقروب فح لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا من ان
القرب عرض ومستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول تعليل مقدر
ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اى مع القرب اذ لو تأخر
مفعول لانعدم هو اى القرب لان الفرض لا يبقى زمانين بخلاف فعل
البارى تع فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول
حاصل الفرق بان القرب صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة
البقاء والصفة الخ مستحيل البقاء لا توجد بدون متعلقه بخلاف
الصفة الواجبة البقاء وهو اى التكوين غير المكون عندنا اى عند
اهل السنة خلافا للاشعرى والمعتزلة شبهة الاشاعرة ؛؛
والمعتزلة قوله تع هذا خلق فاروني ماذا خلق الذين
من دونه وكذا قوله تع ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض وما بينهما

وان ح

الليل والنهار لايات لقوم يفقهون وكذا نحو المتعارف بقوله
اجتمع خلق عظيم يريدون به المخلوق اجيب عن هذا بان اطلاق
المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شايع لان الفعل يغاير
المفعول اى الكون بالضرورة وقيه نظر لان التكوين ليس من
العقل بل مبدائه كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولانه لو كان التكوين مع المكون لزم ان يكون المكون مكونا
مخلوقا بنفسه اى بنفس المكون ضرورة انه لاى المكون بالتكوين
اى بسبب التكوين الذى هو عينه فيكون المكون خلقا مستغنيا عن
الصانع وهو محال اى اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون
المكون مستغنيا عن الصانع الخالق والمحال الحاصل ان التكوين
اذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تع وان لم يكن بذات الله
تع لم يكن مكونا له لان المكون لما من قام به التكوين والتكوين
ليس بقايم على ذلك التقدير بذات الله تع فيلزم ان لا يكون
المكون قايما بنفسه وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه
اى الخالق اقدم منه اى من العالم وقادر عليه اى على العالم
من غير ضعف وتاثير فيه اى في العالم ضرورة تكونه اى العالم
بنفسه وهذا اى عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب كونه اى

الخالق

الخالق خالقا والعالم كونه مخلوقا فلا يصح القول بانه اى
الله تع خالق العالم وصانعه وهذا خلق اما علم صحة القول
بانه خالق العالم وصانعه واعلم ان تعلق الخالق بالعالم وعلم
صحة القول بانه خالق وعلم كونه مكونا للاشيار كلها مع
واحد مع اعتبارات شتى وان لا يكون الله تع مكونا للاشيار
ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين الضمير فيه راجع
الى ما والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات الله تع
وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر خالق السواد لان المكون
الذى هو عين التكوين وهو قايم بالسواد خالقا له ومكونا له لا
المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان
قايما بالسواد الذى هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا له وكذا الحجر
اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما
اى الخلق والسواد واحد ومحلهما واحد وهو الحجر لان التكوين
عين المكون بحسب العرض والخالق وهو والتكوين واحد فيكون
السواد والخلق واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام
السواد به لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم
تصف الله تع بانه اسود لان السواد لم يقم به لا يمكنك ان تصفه

لان التكوين عين المكون والمكون عين السواد فالتكوين في السواد
والتكوين قايم بذات الله تع

اذ الكان ع

بانه مكون لان التكوين لم يقم به وبهذا كله الى المذكور من الدلائل
على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب
سوال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهي
فلا يحتاج الى التدليل فما الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب
عنه بقوله وبهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا
لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث الى كون التكوين
عين المكون او غيره وان لا ينسب الى الفريقين اى الى الثابتين وهم
الاشاعرة واصحابه من علماء الاصول الى اصول الكلام ما يكون
مقول ينسب استحالته بدهية ظاهرة على من له ادنى تميز فانه لو عاند
الى كلام من ادنى تميز الفاظ ادنى ممكنة متقلبة عن واو لانه
من ادنى يدنو اذا قرب بل يطلب الكلام اى كلام القائل
ان التكوين عين المكون محلا يصح محلا لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فانه من قال بهذا المحل ان التكوين عين المكون اراد
الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك اى عند فعل الفاعل شيئا
الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك فهو اى التكوين امر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة
الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج

وعلى

وعلى هذا نقول في العلم رد على المولى الشارح ان العالم اذا علم
شيئا فليس هناك في الخارج الا العالم والمعلوم فاما العلم فامر بغير
العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات فيلزم منه
انكار الصفات الازلية وفيه رفض كثير من العقائد الاسلامية وهو
لم يرد الى من قال ان التكوين عين المكون ان مفهوم التكوين
هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات المذكورة فيكون النزاع
بينهما لفظيا لا معنويا وهنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين
صفة حقيقية مبدا الاضافة الى المفعول والايجاد من العدم
الى الوجود فلا يكون اعتبارا عقليا بل كان موجودا في الخارج
قائما بذات الرب تع واذ المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة
عن تلك الاضافة وهذا الا تناقض صريح الكلام الا ان يقال ان
هذا الكلام بناء على قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة
للاضافة قائمة بذات الرب تع فلا تناقض لاختلاف الجهة وهذا
اى قول من قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى جواب
ما يقال وهو ان يقال بل لهذا الكلام نظير ام لا قلت من عند نفسك
فاجاب عنه بقوله وهذا الخ اى لهذا الكلام نظير ولم ينقل من عند
غيره كما يقال الا ان الوجود وعين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس

هذا الخ

في الخارج للماهية تحقق وللعارض اى الماهية المسمى بالوجود
تحقق آخر حتى يجتمعان اى الماهية والوجود اجتماع القابل
والمقبول كالجسم قابل والسواد مقبول بل الماهية اذا وجدت
فكونها اى وجود الماهية هو اى الكون وجودها اى الماهية
لكنهما متغايران في العقل بمعنى انا نلاحظ الماهية دون الوجود
لان الماهية ما به الشئ هو هو والوجود كون الشئ في الاعيان
فيجوز ان يتعقل احد المفهومين بدون الآخر وبالعكس فلا يتم
اى اذا كان مراد من قال التكوين عين المكون ما ذكرنا من التحقيق
المذكور فلا يتم ابطال هذا الرأى اى رأى من قال التكوين
عين المكون الا باثبات انا يكون الاشياء وصدورها عن الباري
يتوقف على صفة حقيقية هي التكوين قائمة بالذات الا بذات
فيكون وجودها مغايرة لوجود المكون لانه اذا كانت صفة
حقيقية يكون موجودة في الازل قائمة بذات الله فيكون
وجودها مغايرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها
لا وجود لها في الخارج مغايرة للقدرة والارادة لان القدرة
لا تختص بطرف الايجاد بل يتحقق في كلام الطرفين يتصف بالايجاد
والاعدام ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين

في احد

في احد الاوقات والتحقق اى في التكوين اما تعلق القدرة
على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اى
المقدور واذا نسبت اى تعلق القدرة الى القدرة يسمى
ذلك التعلق ايجابا له اى ايجاب القدرة مقدورة واذا
نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك اى الايجاد
تحقيقه اى حقيقة التعلق كون الذات اى ذات الباري
بحيث تعلقت قدرته اى قدرت الذات بوجود المقدور
لوقته الذي وقت المقدور ثم يتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات وهي الرزق والحيوة والموت وغيرها
خصوصيات الافعال فاعل يتحقق كالترزيق والتصوير
والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد ينتاهى لا يقال
تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فيكونان
بتجدان لان نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته
صفة الذات والتغاير اعتباري كحسن زيد بحسن وجهه
بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفا له بل كونه بحيث
يحسن غلامه وصفا له ومعنى ان قوله وحقيقة كون
الذات بحيث الذات مما لا حاجة اليه واما كون كلا منا

من ذلك الى من الترزيق والتصوير وغير ذلك صفة
حقيقة ازلية فما يفرد به بعض علماء ما وراء النهر وهو
تكثير العدد ما جدا وان لم تكن مغايرة في الوجود والاقرب
الى الحق ما ذهب اليه المحققون منهم ان من العلم وما
وراء النهر وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه اي التكوين
ان تعلق بالحياة يسمى حياة وبالموت اماتة وبالصور
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين فانما
المخصوص الى مخصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغير
ذلك بخصوصية التعلقات اعلم انه يعلم من تحقيق
هذا الكلام ان نفي التكوين والترزيق وغير هما من اذهب
ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة
بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات
الاضافية لا من قبيل صفات الحقيقة كما ذهب اليه الشيخ
ابو الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كل واحدة
من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قايمة بذات الله
تع كالعلم والقدرة والارادة وغير ها من الصفات
المذكورة كما ذهب بعض مشايخ ما وراء النهر والمذهب

الثالث

وفي المحق نخ

الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قايمة بذات الله تع ازلية
وان الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة يحصل من تعلق
التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن الاقرب الى الحق من بين
المذاهب الثلثة المذهب الثالث دون الاول والثاني والارادة
اورد الارادة عقيب التكوين بدون الارادة يلزم الجبر والله تع منزه
عن الجبر كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد
بيان ثبوت التكوين صفة الله تع ازلية قايمة بذات
الله تع كرر ذلك جواب سوال مقدر وهو ان يقال كونا
الارادة صفة ازلية قايمة بذات الله يعلم مما سبق فما الحاجة
الى ذكره ثانيا فاجاب عنه بقوله كرر اي تاكيدا وتحقيقا لاثبات
صفة حقيقية قايمة قديمة قايمة لله تع يقتضي تخصيص المكون بوجه
وجوده دون وجه عدمه وقت الحال دون وقت الى لا
في الماضي ولا في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات
على السواء فلا بد من صفة مخصوصة للمكونات بوجه دون وجه وقت
دون وقت آخر لما مر عند الفلاسفة من انه تع موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار ارادة والاختيار شبهة الفلاسفة ان الارادة
اذا تحققت فلا يخلو من ان يكون حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول

Copyright © King Saud University

فلا استلزام قيام الحادث بذات الله تع واما الثالث فلا استلزام
زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد اجيب بانه قديم والزوال
اغاير د على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم زوال
القديم بل يلزم زوال الحادث والنجارية اى لا كما زعمت النجارية
من انه مريد بذاته لا صفة اى لا بصفة الارادة المنية وبعض
المعتزلة بل كما زعمت بعض المعتزلة وهم ابو الهذيل وابو الجبائي
وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تع مريد بارادة حادثة لا في
محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال والجواب
منع عامّ من انه مريد بارادة حادثة لا في محل بهذا الربط فان تلك الارادة
لو حدثت اما باحداث الله تع ام بذاتها فان قال بذاته لزم قيام العرض
بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل صح واه قال باحداث
الله تع فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها
وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة الخ ان قال
قديمة فهي الخ تثبتها وان قال حادثة نعود السؤال والكرامية
الا لما زعمت الكرامية من ان ارادته حادثة بذاته لانه لو كانت
قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد الذات
لا تعدد الصفات مع الذات بحاد والدليل على ما ذكرناه ما ذكرنا من كون الارادة

صفة

صفة ازلية قائمة بذاته الآيات الناطقة باثبات الصفة
الارادة والمشية لله تع هذا رد على النجارية مع القطع بلزوم
قيام صفة الشيء به هذا رد على بعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث
بذات الله تع هذا رد على الكرامية وايضا نظام العالم ووجوده على
الوجه الاوفق والاصلح دليل قوله نظام العالم مبتدا وخبره دليل
على كونه صانعه قادرا ومختارا هذا رد على الفلاسفة وكذا حدوثه
اى كما ان حدوث العالم دليل على كونه صانعه فاعلا مختارا اذ لو كان
صانعه اى العالم موجبا بالذات لزم قدمه اى قدم العالم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة اى لو كان صانعه
مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة
ان شاء فعل وان شاء ترك ورؤية الله تع بمعنى الانكشاف
التام بالبصر وهو اى الانكشاف معنى اثبات اى ادراك
الشيء كما هو اى كما هو حقه بحاسة البصر وذلك اى بيان
الانكشاف انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا
شك انه اى البدر وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن
انكشافه اى البدر حال النظر اليه اتم واكمل
من حال الاغماض ولنا بالنسبة اليه اى الى البدر في حالة

Copyright © King Saud University

بخصوصة هي المستتبات بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه
فان ما نراه لا نعرف كنهه فلذا قال عم ما عرفناك حق معرفتك
مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع
الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولذا تتلذذ المؤمنون
برؤية الله تع فوق ما يتلذذون بمعرفته قيل بهذا نايدل على
كونه اقوى من الكنه كما هو المطلوب **جايزة في العقل** بمعنى
ان العقل اذا خلي اي اذا جرد من العلايق وحده اي مع ذاته
لم يحكم بامتناع رؤيته بالمرئي الله تع لا يقال عدم الحكم بامتناع
الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم
الحكم بالامتناع كاف لنا في العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية
حتى يتفرع قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب
صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل في النصوص
العمل بظواهرها والاولى ان يحمل كلام المص على ظاهره في الحكم
بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع انا كل عالم يعم
البرهان على امتناعه فلو زوحيز الامكان عقلا عالم يقم برهانا
على ذلك اي الامتناع مع ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع وهذا

القدر

القدر ضرورة في امكان الرؤية ومن ادعى الامتناع اي بعد
امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج
فعليه البيان فقد استدل اهل الحق اي اهل السنة بوجهين
عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان اي الجسم
والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان
واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما الجوهر الخ يتركب
الجسم منهما قيل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التي
هي الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجوهر
المجردة وان لم يقل به فالمرئي هو الجوهر لان اللون غير حاجب
عنه والاعراض اي السواد والبياض ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم كالانسان مثلا وجسم كالفرس وبين عرض وعرض
فلا بد للحكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة بين الاعيان
والاعراض يعني ان الرؤية يتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا
يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما وعلة رؤية
الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان
تقليل الاحكام المتباينة لعلل المختلفة ممتنع وهي اي العلة
اما الوجود واما الحدوث او الامكان او دليل رابع بينهما اي

بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان
قيل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير
مشترك بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها اى نفس
المرائى ولا شك ان المرئى بين زيد وذه الموضعين واحد وكل من
المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير المرئى فيه واما كون الوجود
من الغير فامر نسبتى كالامكان فلهذا حكمنا والحدوث عبارة بيان
عدم جواز الحدوث والامكان عن الوجود بعد العدم والاول
عن عدم الوجود ضرورة الوجود والعدم اى سلب الضرورة
عن الطرفين ولا مدخل للعدم فى العلية لان علة الشئ لابد وان
يكون موجودا فلا يكون الحدوث علة لانه فيه عدما لانه عبارة
عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون
جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفى الوجود
والعدم واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار بقى الوجود
فتعين الوجود لان مفهوم الوجود وهو كون الشئ فى الاعيان
وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو
اى الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض
فيصح ان يرى الكل من حيث علة تحقق الصحة اى علة صحة الرؤية

كلمة ح

وهى اى العلة الوجود ويوقف الواو للحال كانه اشارة
الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود
مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع فجوابه ان يكون
كون الشئ ممكنا شرطا للرؤية او يكون الشئ واجبا مانعا
عن الرؤية فاجاب بقوله ويوقف امتناعا اى الرؤية على
ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا وهو ضرورة المرئى
فى عين الرائى واتصال الشعاع الخارج عنه بالمرئى
ومن خواص الحق الواجب مانعا عن الرؤية بان يكون ذاته
تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء احد شرطى من شرايطها او حصول
مانع من موانعها لا ينافى صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع
السوال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هى الوجود لا الحدوث
ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى لاجل فوات
شرطه ولوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر فى تحقق حصول
المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول الشرايط وارتفاع الموانع فلعل
عدم رؤية الله تعالى بنا على هذه الرؤية لفوات شرطه او لوجود
مانع وكذا يصح ان يرد سايل الموجودات المشتركة فى العلة
بهذا جواب سايل يقول لو كان الوجود علة للرؤية لكان

كل الموجودات مرئيا لنا لكن اللازم بطل لانا بعض الموجودات
غير مرئى لنا و المقدم مثله لان بطلان اللازم مستلزم بطلان
الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات
من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك من الملك
والجن والارواح وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق
فى العبد رؤيتها اى الموجودات بطريق جرى العادة
لابناء على امتناع رؤيتها وذلك كما ان النملة ترى الغارة
فى الليل ولحن لا نراها والحق والمعروف يرى الجن ولحن
لا نراها والنبى صلعم يرى جبرائيل عم ولا يراه الصحابة رضى الله
عنهم الا نادرا فيكون امتناع رؤيته بهذه الاشياء بالنسبة الينا لا بالنسبة
اعترض بان الصحة عدمية لانها عبارة عن عدم الوجود وجوابه
والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم او يقال صحة الرؤية
عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا تستدعى علة اى لا نسلم
ان صحة الرؤية تستدعى العلة لانها امر عدمى والامر العدمى
لا يقتضى العلة لانا اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودى
فلا يكون الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية ولو سلم
فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات اى لو سلم ان الامر العدمى

يستدعى

يستدعى العلة ولكن لانسلم انه لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة
وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لا يجوز
ان يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة المعللة للشمس والنار
والحركة والرؤية عن الواحد النوعى تعلل بعلل مختلفة فيكون
علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض فلا يستدعى الرؤية علة
مشتركة فلا يلزم من كون علة الرؤية نوع الاعيان والاعراض
هى الوجود كونها علة لرؤية الصانع ولو سلم فالعدمى يصلح
علة للعدمى اى ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لانسلم
ان يكون علتها وجودية لانها علامية ينبغى ان يكون علتها علامية
كالحدوث والامكان فلا يلزم منه ان يكون البارى مرئيا لانعدام
علة الرؤية وهو الحدوث والامكان ولو سلم فلانسلم اشتراك
الوجود بل وجود كل شئ عينه اى ولو سلم ان الامر العدمى
لا يصح ان يكون علة للامر العدمى ولكن لانسلم ان الوجود مشترك
بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شئ عينه عند الشيخ ابى
الحسن الاشعرى فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الكل صحيحا
فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان فى الوجود
مذاهب ثلثة الاول ان كل شئ سوا كان ذلك الشئ واجبا

امر زائد الخ

او ممكنا اى زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بينها لتلك
الموجودات الحاصلة التي هي وجود كل شئ ومعقولا بالتواطؤ
عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثاني ان وجود الواجب
عينه والحاد وجود الممكنات امر زايد عليها فيكون الوجود المطلق
مشتركا بين تلك الموجودات ومعقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء
والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا او ممكنا
عينه فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن مراده الوجود هو ذات الشئ
لا كون الشئ في الاعيان لانه معلوم بالبديهة ان الوجود بالمعنى
الثاني ليس مغايرا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول فيكون النزاع
بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان وجود
كل شئ زائد عليه هو الموجود بمعنى كون الشئ في الاعيان ومراد
من قال ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ واجيب
بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها اى للرؤية ولا
خفاء في لزوم كونه اى متعلق الرؤية وجوبا لان القابل لا يكون
الا وجوبا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم من الاشعان مثلا
او الوضع من السواد وغيره وفي الجواز ان يعلل الرؤية بالوجود

المختلفة

لانا اقول صح

المختلفة لا المشتركة لان الاول افعل لا فعل وقبل اصله اوءل
من وال فابدلت همزته واوا والتخفيف غير قياسي اواءل فقلبت
همزته واوا وادغمت ما زكى ما مصدر ية شبحا من بعيد انما
مر تدرك منه اى من الشبح هو ية ما اى الشخص والغالب يعني
الا ان المراد اى لا هو الهوية المطلقة دون خصوصية
جوهرية او عرضية بل اغايرك ذلك ثانيا دون خصوصية جوهرية
او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك فلو كانت العلة
لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم ان لا يرى ما لا نعلم خصوصيته
قالت لي باطل والمقدم مثله فثبت ان العلة لصحة الرؤية ليست
الا هوية وبعد رؤيته اى الشيخ برؤية واحدة متعلقة بالهوية
قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر
على تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى المجملة ثم الى التفصيل ثانيا

الجملة الخ

متعلق الرؤية كون الشئ له هوية ما فيه مسامحة بل متعلقها
هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور ليلا يتوهم
ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت
وهو المعنى بالوجود بهذا اندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات
فلا يمكن رؤيته اصلا واشعر كلمة اى بهوية حاضرة فيندفع

Copyright © King Saud University

الاعتراض الرابع وفيه الى تع الجواب نظر لجواز ان يكون
متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها الى يتبع الجسمية من
الاعراض لالهوية ما والجسمية ليست مشتركة لان الله تع ليس
بجسم فح لايكون الباري تع مرئيا من اعتبار خصوصيته والتقدير
الثاني ان الدليل النقلي على صحة الرؤية ان موسى عم سئل
من اوصيت راسه اذا حلقته فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل
فعلى من مائتين لما اذا الخير في مقيه فوسع الحديد من هذا المعنى
لكثرة اضطرابها وتحركها وقعت الخلق قالوا ونا موسى بدل
منا الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى عم لايقتضي عليه
بالاشقاق لانه اعجمي واغا يشتق موسى الحديد سئال الرؤية
من ربه في الدنيا بقوله تع رب ارني انظر اليك صار خبرا لانه جواب
الامر قال الزجاج المعنى ارني نفسك انظر اليك اي قد سمعت كلامك
فانا احب ان اريك وكلمه ربه خصه الله تع بان اسمعه كلامه من غير ان يكون
بينهما احد قال المفسرون لما اراد الله تع ان يكلم موسى عم اهبط الى
الارض ظلمة تسعة فراسخ فلما دنا موسى عم من الظلمة طردعنه
سبعمائة وطرد هوام الارض وبحي عنه المكان ثم كلمه الله تع وكشفت له
السماء فراى الملائكة قياما في الهواء وراى الارض بارزة وكان

بعد ذلك

بعد ذلك لايستطيع احد ان ينظر اليه تغاشى فوجه من النور
ولم يزل عن وجهه يرفع حتى مات فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه
جهلا اي طلب موسى جهلا ان لم يكن موسى عالما بامتناع الرؤية
بما يجوز في ذات الله تع وما لايجوز قالت المعتزلة الجهال
لبعض احواله لايضر اذا علم وحدانيته وشريعته الى هنا اوامره
ونواهيه رد عليهم بان ما جهل النبي عم الكليم بما يمتنع شفاء خ
عليه تع بدعة ستشفاء او اسرها وعبثا ان كان عالما
بامتناع الرؤية منع السفه الخفة ومنه زمان سفيه الضعيف
والعبث اللعب يقال لعب عبث يعبث عبثا فهو عابث
اي لاعب بما لايعنيه وكل لعب لذة فيه فليس عبث وما
كان فيه لذة فليس لعب والانبياء منزهون عن ذلك لان طلب
المستحيل من الانبياء محال خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تع
ولذلك رد بقوله لن تراني دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى
تنبيها على انه قاصر عن رؤية الله تع لتوقفها على حدقة الراي
ولم يوجد فيه بعد وان الله تع علق الرؤية باستقرار الجبل
بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني اي اجعل بيني
وبينك امورا ملكوية وهو الجبل فان استقر مكانه اي سكن

وثبت

جثيت خ

تقدير خ

وثبت فسوف تراني وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيتي

واما قوله لن تراني فكلمة لن ليس للتابيد بل هي لتاكيد ما خصص الدال

عليه وقوله تع فلن اكلم اليوم انسيا قرنها باليوم والتابيد من التوقيت

تبين ما كان المراد به انه دار الدنيا دار الارادة يدل عليه قوله تع ولن

يتمنوه ابدا لن يتخير الكفار الموت بما قدمت ايديهم ثم اخذتهم يتمنوا الموت

في دار الاخرة بقوله وناد وا يا مالك ليقض علينا الموت مرهوا ان

استقرار الجبل امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه ان

تعليق الممكن بالممكن الاخبار بثبوت المعلق وهو رؤية الله تع عند ثبوت

المعلق به وهو استقرار الجبل والمحال لا يثبت له على شيء من التقادير

الممكنة حاصل قوله تع علق الرؤية الخ هو ان يقال ان الله تع عاتب

موسى عم سوال الرؤية كما عاتب نوحا عم عند سوال انجاء ابنه

من الغرق من الله تع بل العقاب في السوال موسى عم اولى

من العقاب في سوال الانجاء لان هذا الوكان جاهلا معذورا برتبة

لم يبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته على الامر الممكن الذي هو استقرار

الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن

فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط وقد اعترض

بوجوه اقواها اي اقوى الوجوه ان سوال موسى عم

وثبت

كان للاجل اجل مصدر اجل شرا ذا جناه استعمل في تعليل
الجنايات ثم استعمل في كل تعليل قوله لبكيت قومه لا لاجل
امكان الرؤية بهذا اشارة الى رد الدليل الاول حيث قالوا
لن نؤمن لك ولن كلمة نفي المستقبل غير انه ابلغ تاكيدا وتشديدا
وهو حرف مركب عند سيبويه والخليل في احد الروايتين
عنه وفي رواية احرز اصله لا ان وعند الفراء لا قد ابدلت
الفا ونونا حتى ترى الله جهرة فسأل بقوله رب ارني
انظر اليك واغا اضاف الى نفسه لئلا يقولوا لو سأل لنا لنفسه
نراه العلق قدرة ليعلموا اى القوم امتناعا كما علمه اى
الامتناع بهواى موسى عم وبانا لام اشارة الى رد
الدليل الثاني ان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكن لانه
قوله فان استقر الجبل مكانه فسوف ترانى فانا استقر
اجتمع الكون والحركة فسوف ترانى بل هو استقرار الجبل
حال كونه متحركة وهو محال لان علق الرؤية باستقرار
الجبل اما حال سكونه واما حال حركته والاول ممنوع
لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول
الشرط الذى هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين ان علق

حال

حال حركته وهو محال اجيب بان كلا مما ذكر اى من الاعتراضين خلاف الظاهر لان الشخص اذا علم امتناع الشيء ثم سأل لاجل الغير كان ممنوعا في العادة ولا ضرورة في ارتكابه الى ارتكاب موسى عم على خلاف الظاهر على ان القوم اى قوم موسى عم اذ كانوا مؤمنين كما هم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة اذ لو كانت الرؤية ممتنعة كوجب ان يجلهم ويزيح شبههم كما فعل بهم حين مر قومه على قوم يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة يعبدونها قال لهم موسى انكم قوم تجهلون وجهلتم نخ يعني تكلمتم بغير عقل وجعلتم الامر في قول الكفار ان كانوا مؤمنين الخ نظر بان السؤال ليس ليعلم بامتناع الرؤية بل ليسمع من الله تع خطاب لن تراني فيخبر والمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تع لن تراني على استحالة الرؤية اشد خطائه اذ لا يدل الاخبار على عدم رؤيته على ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة هو جهالة بحقيقة الرؤية وان كانوا الكفار المرصد قوله الى قول موسى عم في حكم الله تع بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عجبا

والاستقرار حال التحرك ايضا الى كا مكان الاستقرار فيه غير
حال التحرك يمكن بان يقع السكون بدل الحركة وايضا المحال
اجتماع الحركة والسكون فانه معنى قوله تع فان استقر مكانه
فسوف تراني لكانوا تمة المعترض قال بعض المحققين من
ارباب المكاشفة ان موسى عم طلب رؤية ذاته تع مع بقاء
هويته نفسه حيث قال انا انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم
فرد الله تع بقوله لن تراني مع بقاء هويتك التي تخاطب به ولكن
انظر الى الجبل اى الى بذلك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن
فانيا فسوف تراني بانا هويتك فلما تجلى ربه اى التي عليه من نوره
فاضطرب بدنه من رهيبة الله تع جعل دكا اى حرد حرد موسى صعقا
اى مغشيا وفنا دلانيته فراى الحق بغير الحق فلما افاق
من غشيته قال سبحانك تنزيها لكمن السؤال عبت الان من مسئلة
الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه شغلها بغير استيذان من الله
فلذلك تاب وانا اول المؤمنين اى اول من آمن انه يراك
احد قبل يوم القيمة قال القشيري وانا اول المؤمنين اراد به في
زمانه كقوله تع وانا فضلتكم على العالمين وزعم بعض المعتزلة وهو
ابو قاسم الكعبي ان موسى عم سال ربه اية اى علامة يعلمه بها على

طريق

هو عن ربه

سئل الخ

وطريق الضرورة فمثل هذا التاويل فاسد من اربعة وجوه احدها انه
قال رب ارني انظر اليك ولم يقل انظر اليها والثاني انه قال لن
تراني ولم يقل لن يراها اى علامتي والثالث ان موسى عم كان
معه من ايات الله تع من قلب العصا حية وانفلاق الماء بضرب العصا
من الحجر وفلق البحر بضرب العصا واليد البيضاء وغير ذلك من الايات
الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث يستغني
معها عن طلب اية اخرى وايضا ان موسى عم كان يتكلم مع الله تع بلا
واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهي اجعل اظهر لي
دليلا اعرف به وجودك واجبة بالنقل اما بالدليل السمعي وهو
السمع اما الكتاب والسنة او اجماع الامة بايجاب رؤية المؤمنين
الله تع في دار الاخرة اما الكتاب فقوله تع وجوه يومئذ ناظرة الى
ربها ناظرة الى قوله يومئذ اى يوم القيمة ناظرة ناعمة حسنة يقال
شجر ناضر يقال نضر وجهه ينضر ونضره الله وانضره ونضره المضروب
مضمخة مشرقة مشرقة الى ربها ناظرة ينظر الى الله يومئذ لا يحجب عنه
وجوه مبتدا وناظرة خبره وجاز الابتداء بها بالنكرة لحصول
الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اى ثم وجوه
ناظرة صفة واما متعلقة الى ناظرة الاخرة وجه الاستدلال //

مطلب
جاز الابتداء بالنكرة

ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو
المرئي طلب الرؤية والاول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على
ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق
السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز ولقائل ان
النظر لا يدل على الرؤية على الدوام ولهذا يقال نظرت الى الهلال
فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة
من الاية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون الاية دليلا
على وجوب الرؤية فان قيل هذه الاية لا تدل على وجوب الرؤية
في الاخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الالاء هي النعماء الباطنة
وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الاية وجوه
يومئذ ناظرة الى ثواب ربها وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية
في الاخرة فضلا عن وجوبها قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المعبر
بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمله على احد الالاء ولا
حمل النظر على الانتظار وكون النظر للوصول بالى سيما والمسند
اليه الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من الثقات ولان حمل النظر على
الانتظار لا يليق ههنا اذ الاية لبيان النعم والانتظار سبب للنعم
لانه موت آخر واذ حذف المضاف غير جائز لان النظر على الثواب لا بد

مسودة ص

ان يحمل

ان يحمل على اضمار رؤية الثواب لا على تقليب الحدقة نحو الثواب
من غير الرؤية لانه ليس من النعم والاية لبيان النعم ولا بد من اضمار
الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية كان اضمار الثواب
زيادة اضمار من غير دليل ولا يجوز اما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ههنا تشبيه الرؤية بالرؤية في التعين
والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وفي الحيز الصحيح ان الكفار
يعاينون يوم القيمة في صورة غير صورة التي يعرفونه فيقول انا ربكم
فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله بصورة التي يعرفونه فيقول
انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف توقفوا
فيه كما في سائر آياتهم والخلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا
عليه كما راوه في صورة الملك والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى
الله لهم على صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفونه به عبر عنها
بالصورة للمشاكلة وهو مشهور يفيد طمأنينة القلب رواه
احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
واما الاجماع فهو الاية والاصل في الاية الائمة لانها جمع
امام ولكن لما ادغمت الميمان ادغمت الاولى في الثانية
والقيت حركتها الى الهمزة فصارت آمة فابدلت من الهمزة

اصل امام

Copyright © King Saud University

الآيات المكسورة يا ذكرانيه لاجتماع الهمزتين كانوا مجتمعين
على وقوع الرؤية وان الايات الواردة بهذا اشارة دفع
كلام المعتزلة في ذلك واردة على ظواهرها ثم ظهرت معاندة
المخالفين وشناعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم
معا العقليات يعني ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلي
ونقلي اذ الرؤية مشروطة بكون المرائي في مكان وجهة
ومقابلة من الرائي اما حقيقة كما في الرؤية بالذات
او حكما كما في رؤية وجه في المقابلة له وثبوت مسافة
بينهما اي بين المرائي والمرائي بحيث لا يكون المرائي في غاية
القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع
عطف على قوله وثبوت من البصرة بالمرائي وكل ذلك محال
في حق الله تع والجواب منع هذا الاشتراك بان يقال
لانا لم ان هذه الشروط المذكورة شرائط في رؤية الله تع لانها
لا يلزم من كونها شرائط في الحقيقات كونها شرطا في الرؤية الله
تع لانه قياس الشاهد على الغايب وهو وهم محض فان قلت
في لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة
والانطباع وجوزها اهل السنة بدونهما قلت بل نزاع حقيقي

في ان

بيان من البصارة

في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا والية اي
الى المنع اشار بقوله فيرى لا في مكان قال بعض من ارباب
المكاشفة ان الله يتجلى لاهل الجنة ويريهم ذاته في عين حجاب
صفاته لانهم لا يطيقون ابرو اذاته بلا حجاب قال الامام في
الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من
العلم فاذا جاز تعلق العلم به ليس جهة تعلق الرؤية
من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان
يرى كذلك من غير كيفية وصورة ولا جهة من مقابلة والتقابل
او ثبوت مسافة بين الرائي وبين المرئي قياس الغايب على الشاهد فاسد يعني لا يلزم من كون هذه الشروط
شرطا لرؤية الشاهد في الحس وهو الموجودات المحسوسات
ان يكون شرطا للغايب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين
في امتناع رؤية الله تع الذي هو مراد المانعين اعلم ان المتكلمين
يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد والاصل غائبا
والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو من
حذو جزي يجزي والحاقه به فالمقيس قياس الشيء بالشيء
اذا قدرته على مثاله ويسمون الاصل فرعا والمشبه به اصلا

شعاع

لابتناء الاضعف عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاسط
جامعا وعكسه وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تع
ايانا والباء متعلق بيستدل يعني لو كانت بهذه المذكورات
شرايط للرؤية امتنع رؤية الله تع ايانا وفيه ان هذا الاستدلال
نظر لان الكلام اى البحث في الرؤية بحالة البعر يعني رؤية
الله تع ايانا ليس بحالة البعر ورؤيتنا اياه بحالة البعر
ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تع
ايانا عدم اشتراط ~~اشتراط~~ اشتراطها في رؤيتنا اياه
فلا يلزم من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بحالة البعر
كونها شروطا للرؤية بغير حاسة البعر فان قيل لو كان الله تع
جايز الرؤية بهذا معارضة من طرف المعتزلة وان دل دليلكم
على جواز رؤية الله تع لكن عندنا لا يناف فيه والحاسة الواو
للحال سليمة لوجب ان يرى في الدنيا والآل وان لم يجب الرؤية
مع وجود هذه الشرايط لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
الى عالية لا نراها الى الجبا وانه سخط سفطة الى كون الجبل
بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه سفطة قلنا ممنوع اى الملازمة
ممنوعة فان وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة مم

ولا

ولا نم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تع جواز عدم رؤية الجبل
المذكور فان الرؤية عندنا بخلق الله تع ولا يجب عند اجتماع الشرايط
لانه يجوز ان يخلق الله تع الرؤية عند اجتماع الشرايط ولو سلم
وجوبا نع الثاني ولا نم وجوبا نع الباري تع لجواز رؤيتين
نع الماهية ولوازمها ولو سلم وجوبا نع الباري تع ايضا عند تمام
الشرايط لكن لا نم تمامها فيه لما نقل من السلف ان رؤية الله تع لا يجوز
في الدنيا لضعف تركيب اصلها وكون قوامهم فانية متغيرة في الاخرة
وقوتها كيما باقيا وقوى باقية فراويا وعن انس ابن مالك لا يرى
الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي اعلم ان شرايط الرؤية ثمانية
الاول سلامة الحاسة والثاني كون الشيء بحيث يكون جايز الرؤية
والثالث ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل فالاول كالجسم
المجاز للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة
للرائي اذ العرض لا يكون مقابلة للرائي عادة ولكنها حالة في الجسم المقابل
للرائي فكان في حكم المقابل للرائي والرابع ان لا يكون المرائي في غاية
القرب والخامس ان لا يكون في غاية البعد والسادس ان لا يكون
المرائي في غاية الصغر والسابع ان لا يكون في غاية اللطافة والثامن
ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ومن السمعيات عطف على قوله

Copyright © King Saud University

ومن القطعيات قوله تع لاتدركه الابصار وهو اى لايحيط به جميع
بصر وهو جايزه حاسة النظر وقد يقال للعين من حيث انها محل
وجه الاستدلال بهذه الاية ان قوله تع لاتدركه الابصار يقتضى انه لا //
يدركه الابصار ء شئ من الاوقات لان قوله يدركه يناقض قوله
لايدركه الابصار بدليل استحالة كل واحد من القولين وتكذيب
الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تع
لاتدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وفى هذا الكلام دليل على ان الخلق لايدركون الابصار
اذ لايعرفونها كيف حقيقة البصر وما الشئ الذى صار به الانسان يبصر
من عينه دون ان يبصر من غيرها من سايراعضائه وانما خص //
الابصار بادراكه اياها مع انه يدرك كل لان الله تع يرى الابصار
ولايرى وبهذا الله تع لان غير الله تع لايجوز ان يرى البصر ولايراه يحيط
علمه بها ولايخفى عليه شئ ولايفوته وهو اللطيف الخبير فيدرك
مالايدركه الابصار بالابصار ويجوز ان يكون من باب التلف
اى لايدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار لانه الخبير
فيكون اللطف مستعارا من مقابله الكثف لما لايدرك بالحاسة
ولاينطبع فيها والجواب بعد تسليم كون الاستغراق يفيد
يقطع ء
الابصار هم
ان

ان الكلام ء قوله تع لاتدركه الابصار ليس لاستغراق افراد
البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون الجنس وان
المعنى لايدركه كل البصر وافادته عطف تفسير عموم السلب
اى شمول النفى لكل واحد لاسلب العموم اى نفى الشمول
ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وكون الادراك
معطوفا على تسليم كون الابصار هو الرؤية مطلقا الرؤية
على وجه الاحاطة بجانب المرئى يعنى لانم ان الادراك هو الرؤية
مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجانب المرئى
فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جايزة فلم ان الادراك اخص
من الرؤية ونفى الاخص لايستلزم نفى الاعم انه لادلالة فيه
اى فى قوله تع لاتدركه الابصار على عموم الاوقات فى الدنيا
والاخرة والاحوال فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين
الادلة قوله على انه لادلالة خبر مبتدا، قوله والجواب بعد تسليم
الخ وايضا البحث فى اللغة والعرف هو القوة فالنفى يعرف اليهما
ضرورة اذ الخطاب لايجرى الا بحسب العرف واللغة وهذا لا
يضرنا اذ المدعى ان الله تع يعطى يوم الجزاء قوة لابصارنا
يقوى بها على رؤيته وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية بمعنى

الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار تمدحا على حدة واما اذا كانا مجموع تمدحا واحدا
فلا يمكن ايراد باداراك الابصار الادراك بمقابلة وجهة
فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا اذ لو امتنعت الرؤية لما حصل
التمدح بنفيها اى الرؤية والمدح على ثلثة اوجه اولها ان يمدح
في وجه فهذا الذى نفى عنه والثانى ان يمدح بغير حضرة ويعلم ان
يبلغه فهذا ايضا منهى عنه ومدح ثالث في غيبة ولا يبالى
بلغه او لم يبلغه بمدحه بما هو فيه فهذا الاسن واعترض بان
عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زواله نقصا فيلزم دوامه
في الدنيا والآخرة اجيب باذ النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات
والصفات واما المدح الذى يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال
الفعل بلا لزوم نقص اذ لا يلزم منه التغير والقديم والرؤية من
لانها بخلق الله تع واما الاعتراض بنفى الشريك مع امتناعه فمردود
باذ التمدح فيه بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريكه كالمعدوم
لا يمدح بعدم رؤيته الى المعدوم لامتناعها الى الرؤية وانما
التمدح في ان يمكن رؤيته اعترض بعدم رؤية الاصوات والطعوم
اذ لا يمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونه موجودا اجيب باذ نفى

الرؤية

الرؤية عن الموجود الخالى من سمات النقص المقرون بها بصفات
الكمال مدح ونلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص
فالمدح نفى رؤيتها قيل كون عدم الرؤية كمالا هو انما هو
فيما ينال اليه بالرؤية فلم ينل لتعذره بحجاب الكبرياء وثمانيا ما
اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول بالشم والذوق
لا بالرؤية كما في اكل الجنة ومشاربها ولا يرى للممتنع اذ التفرد
والتعذر العزة في اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشيء
اذا اشتد ويقال العزيز الذى لا يجد مما اراد ويقال العزيز الذى
لا يوجد مثله وجوده بحجاب الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء
ان لا يحاط به وان جعلنا الادراك في قوله لا يدركه عبارة عن
الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على
جواز بل تحقق اذ الرؤية اظهر لانا نفى الاية انه مع
كونه تع مرئيا لا يدرك اى تع بالابصار اى لا يرى بالاحاطة
بل يرى بغير ها لتعالية على التناهى والانصاف بالحدود والجوانب
ومنها اى من اقوى شبههم من السمعيات ان الاية الواردة
في سوال الرؤية مؤولة بالاستطام اى استطام الرؤية
او الاستكبار اى عد الشيء منكرا اى الشبهة للمعتزلة انه تع

اما ٥

Copyright © King Saud University

ما ذكر سوال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك
في ثلث ايات الاولى وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا ولو كانت الاية الرؤية ممكنة لما كان طالبا عالما الا مجازا
للحد مستكبرا اراد فانه الى مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة
طلب سائر المعجزات الاية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة الى عيانا فاخذتكم الصاعقة اى الصيحة التي //
اهلكتهم وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسوالهم في
الحال الاية الثالثة يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من
السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السوال ظلما وجازاهم في الحال باخذ
الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا كان سوالهم بهذا سوالا بوجه //
زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان ذلك اى //
الاستعظام لتعنتهم وعنادهم التعنت طلب الايقاع في امر شاق
يعني ان كفرهم والعقاب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية في الدنيا
تعنتا وعنادا في طلبهم الى الرؤية لا لاشتياقها ولهذا استعظم
انزال الملائكة في الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الاية

سئلوا اى

الثانية

الثانية مع امكانهما بلا خلاف والا اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم
لمنعهم موسى عم عن ذلك اى عن سوال الرؤية لما فعل ان منع
موسى عم حين سالوا اى قوم موسى عم ان يجعل لهم الهة اى
قالوا يا موسى اجعل لنا الهة فقال موسى عم بل انتم قوم تجهلون
فهذا اى عدم منع موسى عم عن طلب الرؤية مشعر بامكان الرؤية
في الدنيا ولهذا اى لاجل امكان الرؤية اختلف الصحابة رض الله
عنهم اجمعين في ان النبي عم هل راى به ليلة المعراج والاختلاف
اى اختلاف الصحابة في الوقوع اى وقوع الرؤية دليل الامكان
لان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابي ذر رضي
الله عنه انا النبي عم سئل هل رايت ربك ليلة المعراج فقال نوره
اني اراه فيه دليل للفريقين اذ روى انى بفتح الهمزة والنون
وبكسرهما فعلى الاول كان انكار الرؤية وعلى الثاني كان اثباتا
لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على
الله تع وقد ورد به اذن الشرع قيل اطلاق النور يؤيد رواية
الكسر فلعل رواية الفتح للتلبيس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك
معناه واما الرؤية في المنام فهذا جواب ما يقال وهو ان يقال
هبل يجوز رؤية الله تع في المنام اجل لم لا فاجاب بقوله واما الرؤية في

Copyright © King Saud University

وقد حكيت عن كثير من السلف كابي حنيفة رضه وعن ابي يزيد رايت ربي
في المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروي
ان حمزة القارئ قراء على الله القرآن من اوله الى آخره في المنام
حتى انه ابلغ في قوله وهو القاهر فوق عباده قال الله تعالى قل
يا حمزة وانت القاهر قيل هذا المنام يدل على كونه كليم الله لا على
رؤيته وعن اكابر الصحابة رضه ولا خفاء في انا ان الرؤية في
المنام نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين والله تعالى
خالق لافعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى وصفاته
شرع في بيان افعال الله تعالى فقال والله تعالى خالق لافعال العباد
من الملك والانس والجن وخالق الافعال سائر الحيوانات لا خالق
لها سواه وهو مذهب الصحابة رضه من الكفر والطاعة والعصيان
الموجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او
معصية كما ذهب اليه الاشعري او يسند صفاتها الى قدرة العبد
كما قاله القاضي ابوبكر او يراد انه خالق الافعال مع قدر العبد كما راه
الاستاذ فلا رد صريحا على المعتزلة فان قيد مع كانت القدرة
والارادة والشعور والالات بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل
من هذه المجموع فمع ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومع لم يثبت

فلا

كمره

فلا كيف يصح اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة
والارادة بخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفي الفعل والترك هو الحكمة
والسكنات يصدر من العبد فاذا صح اسناده الى العبد

يقره ع

لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله وبه حرج الرد
على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض
وبقايا الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم
وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة
وبالايجاب بشرط عند الحكيم الحكماء بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم بهما يوجبان المقدور وقد كانت الاوائل
منهم ان من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو
ان يقال لانم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان
القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجود
والمخترع لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم //
لا يتجاسرون اي يتشجعون وفي بعض النسخ لا يتجاسرون
عند اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
والمخترع ونحو ذلك كمبدع ومحدث وحين راى الجبائي
من المعتزلة وابناءه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم

Copyright © King Saud University

الى الوجود بحاسرون الى تشاجعوا على اطلاق لفظ الخالق على
كل حي بالنسبة الى فعله حتى النملة والبعوضة اجمع اهل الحق على ان
الله تع خالق لافعال العباد وسايرالمخلوقات لاخالق لها
سواه بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله بهذا
دليل عقلي لكان عالما بتفاصيلها الى الافعال قبل هذا الدليل
بنفي الكسب والخلق معا لاشتراكهما بالقدرة والقصد
والاختيار فنقول القصد الى شئ مشروط بالشعور به ضرورة
وانما قام القصد اذ كان اجماليا فعلمه بالاجمال واذ كان
تفصيليا فعلمه بالتفصيل ثم القصد الاجمالي كاف في الكسب اتفاقا
كقصد المشي الى المسجد فليكن كافيا في الخلق ايضا ودعوى
البديهية في عدم كفايته فيه ممنوع ضرورة اذ ايجاد الشئ
بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك ثم الى يكون العالم بتفاصيلها
واللازم باطل اذ لو كان العبد عالما بتفاصيلها فاذ المشي من موضع
الى موضع يشتمل على سكنات مختلفة اذ متوسطة وعلى حركات
بعضها اسرع وبعضها ابطاء ولا شعور للواو للحال للماشي
بذلك اذ لا يعرف بافعال من الحركات والسكنات وليس هذا
ذهولا بهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانم اذ العبد

ليس بعالم

ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه زايد من العلم فان
العلم بالشئ لا يستلزم العلم بذلك والا لزم من علم شئ واحد
علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الشعور
الذهول عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله وليس
ذهولا عن العلم بل لو سئل العبد والجمهور على همزة سئل ويقال
سيل بالياء وهو على لغة من قال سلت تسال والياء منقلبة
عن واو لقولهم سوال وساولته لم يعلم وهذا الا عدم
الشعور في عدم الشعور في اظهر افعاله واذا تاملت في حركات
اعضائه وجدا بنظر افعاله الحقيقة في المشي والاخذ والبطش
اي الاخذ بالقبضة والقدرة ونحو ذلك وما يحتاج اليه عطف
على قوله في حركات اعضائه من تحريك العضلات جمع عضلة وهي
لحمة مجتمعة مكتنزة في العصب وعمد بد الاعضاء ونحو ذلك
فالامر اظهر اي عدم العلم بتفاصيلها الثاني الدليل النقلي
النصوص الظاهرة الواردة في ذلك اي في ان الله تع خالق لافعال
العباد كقوله تع والله خلقكم وما تعملون اي عملكم من الايجاد والابداع
ويلزمه ان يكون المعلوم لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعلوم
ايضا لله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير لانه اذا

Copyright © King Saud University

كان ما موصولة لابد من ضمير المفعول في قوله وما تعملونه لانه وجب
عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان ما مصدرية
لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل
الافعال لانه اذا كان المعمول لله تع يكون الفعل كذلك ايضا فيكون
المعمول مشتملا للافعال بهذا جواب عن سوال مقدر وهو ان
يقال ان بهذه الآية لا تدل على المراد الذي هو كون افعال العباد
مخلوقة لله تع لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية
وان يكون موصولة واغا يلزم اذ لو كانا ما مصدرية لان معنى
الاية ح والله خلق انفسكم وافعالكم ومعمولكم والمعمول
واما اذا كان ما موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الاية
ح يكون والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لا يتناول الافعال
فلا يكون المطلوب حاصلا بالاية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه
بقوله ويشتمل الافعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدرية بل
يكون كونها موصولة ادل على المقصود لانا اذا قلنا افعال
العباد مخلوقة لله تع كما ذهب اليه اهل الحق او للعبد كما ذهب
اليه اهل الاعتزال لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد
والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو الحاصل متعلق ح

لان المعمول يطلق على الافعال ح

بالايجاد

بالايجاد والايقاع يعني ان الفعل قد يراد به المعنى المصدري
كالحركة في المائة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة
التي يكون المحرك عليها في كل جزء من المائة وهي اثر الاول
ولا شك ان الثاني موجود واختلفوا في الاول اعني ما نشاهد من
الحركات والسكنات مثلا على ما تحليه قوله قد يشتمل على سكنات
مختلفة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطا ولا شعور للماشي
بذلك وللذهول من هذه النكتة النكتة هي الفائدة التي تؤثر
في النفس تاثيرا عجيبا الى على ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو
الحاصل بالمصدر وح يجوز الاستدلال بالاية وان كان لفظة
ما موصولة وقد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون
ما مصدرية قوله وللذهول تعليل مقدم لقدر يتوهم وكقوله
تع خالق كل شئ الذي يمكن بهذا اشارة الى جواب ما يقال وهو
ان بهذه الاية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله
تع وصفاته فان الشئ متناول لها مع انها ليست بمخلوقة فاذا
كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد
من الشئ غير ذات الله تع وصفاته وغير افعال العباد فاجاب
عنه بقوله المراد من الشئ هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد

بدل م

Copyright © King Saud University

ما ذكرتم من السؤال بدلالة العقل كانه اشارة الى جواب سؤال وهو
ان يقال ان الشئ شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر
العام وارادة الخاص لا يجوز ما غير قرينة لان العام لا يدل
على الخاص باحدى الدلالات الثلث فما القرينة ههنا فاجاب
بان القرينة هو العقل الذى المخصص هو العقل فانه يحكم بان المسمى
غير مخلوق وكذا الواجب لا ينافى كون العام قطعا نافيا للبارئ
بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين فى الاصول ولان المفهوم
فى العرف عند هذا الخطاب ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب
فيحتاج الى تخصيصه بدليل نحو انا ضارب من فى الدار وهذا الضارب
حاصل فى الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه وكقوله تع افمن
يخلق كمن لا يخلق الاستفهام للانكار فيكون نفى المعنى ليس
من يخلق الى الله تع كمن لا يخلق الا اشتمال فى مقام التمدح
بالخالقية ولو شاركه فيه لانتفت فائدة التمدح بالخالقية فان
قال قائل قد قال الله تع فلا تتركوا انفسكم فالحكمة فى انه نهى عبارة
عن مدح النفس وهذا نفسه قيل له عن هذا السؤال جوابان
احدهما ان العبد وان كان فيه فضال الخير فهو ناقص واذا كان
ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تع تام الملك والقدرة فيوجب

الاضمار خ

به المدح

به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه وجواب آخر ان العبد
وان كان فيه فضال الخير فتلك افضال من الله تع ولم يكن ذلك بقوة
العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تع انما قدرته وملكه له
ليس بغيره فيستوجب به المدح ومثال هذا ان الله تع نهى عباده
عن تمنى احد بالموت وقدر الله عباده للنفع الذى ذكرناه فى
المدح ولكونه ان لكون الخالقية منا طا ان مرجعا لاستحقاق العباد
وهذا المط لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة لله تع لا يقال
فالقائل قائلة جمهور المعتزلة يكون العبد خالقا لافعاله فيكون
من المشركين دون الموحدين فلا يكون الاستدلال بهذه الآية
حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلا ازمتهم رسول الله بقوله
القدرية مجوسى هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية
القائلون بان كل شئ يخلق الله تع قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة
فلعل المراد تقبيح رائيهم فى هذه المسئلة والا فنسبة كتاب الله
الى دين المجوسى مشكل لانا نقول الاشتراك هو اثبات الشريك
فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى فاما نفى علمهم
لخالق اثنين احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والآخر خالق
للشر ويقال له اهرمن او بمعنى استحقاق العبادة كما للعبدة جمع عابد

Copyright © King Saud University

الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك الا الشريك بل لا يجعلونه
ان المعتزلة خالفية العبد كخالقية الله لافتقاره الى العبد
الى الاسباب والآلات التي من خلق الله تعالى مثل مفاتيح مادوار
النهر والدولاب في الاصل مصدر ثم جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل
فيراد به ما يتوارى به وهو خلقه الى المفعول فيراد به ما يوارى به
وهو قدامه ولذكر عدة من الاضداد قد بالفواتح تطويلهم اى
المعتزلة في هذه المسئلة اى مسئلة خلق الله الافعال حيث قالوا
اى المشايخ ان المجوس لم يجوسوا اسعد حالا منهم اى المعتزلة
لا يقال هذا كفر وردة في الفروع اذ من فرق النصرانية خير من اليهودية
فقد كفر لاثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي لانا نقول
الممنوع هو الخيرية مطلقا واما لو قيل النصرانية خير من اليهودية من
ليس طبعهم وسهولة ميلهم الى الكلام واليهودية خير من النصرانية
من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى في الالوهية فلا واما
قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وانما قاله طائفة من اليهود
حيث لم ينسبوا الى المجوس الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا
شركاء لا تحصى واصبحت المعتزلة على ان العباد خالق لافعاله
بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي والمرتعش فان الاولى باختياره

قال ص

دون الثانية حاصل هذا الدليل ان يقال انا الحركة الصادرة
من العبد على قسمين اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله
تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختياري فعلم ان الحركة التي من
اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى وبيانه لو كان
لكان الكل بخلق الله لبطل قاعدة التكليف لانه كالجماد ان فكما ان
تكليف الجماد ان يقال كذا هذا والمدح بالفعل اى الخير والذم بالعمل
اى الشر والثواب بالعقاب وهو ظاهر حاصل هذا الكلام لو كان
افعال العباد بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر
والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم للبعض
والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله تعالى للاختيار فالعبد
لكونه مجبورا والتوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم تكليف
العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء واما بطلان
التوازم فلان الله تعالى كلف عباده بالاوامر والنواهي واستحق
المدح والذم والعقاب بافعاله وكذا اللوازم اعلم انه يتفرع
على مسئلة خلق الافعال مسائل منها ان المتولدات عندنا بخلق الله
تعالى كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج وعند المعتزلة بخلق
العبد ومنها ان المقتول ميت بأجله لان القتل فعل يحصل بخلق

Copyright © King Saud University

الاحتجاج

الله تع وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مريد بجميع الكائنات
عينا او عرضا طاعة او معصية لانه خالقها بالاختيار فيكون مريدا لها
ضرورة خلافا للمعتزلة في المعصية والجواب عن الاستدلال المذكور ان ذلك
ان الاحتجاج المذكور انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب اما
كسب العبد مع الكسب الفعل الاختيار نفع او دفع ضر ولهذا
لا يوصف فعل الله تع بانه كسب والاختيار اذ اختيار العبد اصلا
بالكلية حاصل الجواب ان يقال بهذا الاحتجاج المذكور وهو عدم
الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم //
والثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية فانهم قائلون على
ان لا كسب والاختيار للعبد اصلا في افعاله بل كانت افعاله بمنزلة
حركات الجمادات لا علينا فانا قائلون بكسب العبد واختياره
فلا يكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد
ولا المدح والذم ولا الثواب والعقاب لان الافعال صادقة
عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب
والعقاب في مقابلة افعاله واما الخبر فشبهة ان تثبت الكسب
والاختيار على ما تحققه الفخر البارز عايد الى ما ان شاء الله تع
فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والذم والثواب

والعقاب

والعقاب لاختياره العقل والحلية له فان قيل التكليف
بالصلوة مثلا لايجادها فاذ المكلف الموجد كان التكليف بما
لايطاق قلت لانم ان التكليف بها لايجادها بل ليبادر
فيترتب عليه ايجاد الله تع وقد تمسك المعتزلة بانه لو كان الله
خالق لافعال العباد لكان هو القايم والقاعد والاكل والزاني
والسارق الى غير ذلك وهذا الى الله جل عظيم الجهل فقد يكون
بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ
من كل الوجوه او بعضها واما المركب فمستحيل اجتماعه مع النظر لان
صاحب هذا الجهل اعني المركب كما اعتقد انه عالم بالخطأ يستحيل
لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلبه لان المتصف بالشئ
من قام به ذلك والضمير في به راجع الى من وذلك اشارة الى الشئ
سواء كان موجودا او كائنا او ممكنا فقط كحال زيد وقصر عمرو
وقال حجة الاسلام من اوجد مع قايما بمحل فالموجد هو الفاعل
الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فالكلام قائل بالمجاز والله
تع قائل في الحقيقة ولذا نسب اليه الافعال الاختيارية
في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال وما رميت اذ
رميت ولكن الله رمى لان من اوجده او لا يرون اي المعتزلة

على ان يطلبه ص

ان الله تع هو خالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام
ولا يتصف بذلك اذ بذلك الصفات حاصله الا يقال ان المعتزلة لم
يفرقوا بين خلق الشئ وبين الاتصاف به فزعموا ان من
خلق الشئ فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ
من قام به ذلك الشئ لا معاوجده الا ترى ان الصباغ يصبغ الثوب
الصباغ يصبغ الثوب بالسواد والسواد قايم بالثوب فالثوب
اسود والصباغ هو الموجد لا انه اسود ولانه لو كان كذلك
لكان الله تع الاسود والابيض وغير ذلك لانه اوجده وليس
كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشئ من قام به ماخذ
الاشتقاق لا من اوجده ذلك الشئ لان السواد والبياض
قايم بالمحل فيتصف المحل به وربما يتمسك اى المعتزلة بقوله
تع فتبارك الله احسن الخالقين مع تبارك دام عظمته
وجلاله وامتناعا لا انتقال له ولهذا لا يقال تبارك
الله مضارعا لان انتقال القديم الازمنة على القديم محال
واذ الخلق من الطين كهيئة الطير وجه التمسك بهاتين الايتين
ان قوله تع احسن الخالقين يدل على كثرة الخالق وان قوله تع
اذ تخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عم خالق

لان

لان الضمير في تخلق عايد الى عيسى فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية
والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير فيكون معنى احسن الخالقين
احسن المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخلق اذ تقدر
تقدر معنى الخلق مع اللغة التقدير اى ايجاد شئ على تقدير وسواء
يقال خلقت الاديم اذا خرزته لتقطع منه شيئا
يقال رجل خالق اى صانع وعلى ان افعال العباد كلها باراداته
ومشيته اى بارادة الله تع وقد سبق انها عبارة عن شئ واحد
اى اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا في اصل اللغة
مختلفين فالمشية في اللغة بالايجاد ويقال شاء الله اى اوجده
والارادة طلب الشئ وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اى الحكم اشارة
الى خطاب التكوين فانا مشية الله تع جرت على انه اذا اراد شيا
ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافيتين
في خلقه فخطاب التكوين لا يقتضي وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب
التكليف وقيل خطاب التكوين عبارة عن سرعة الايجاد وقضيته
اى قضاياه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يحتمل الزوال
اعلم ان القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تع فقضاهن
سبع سموات وفي قوله وقدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا

عفو ربه

القضاء والقدر بهذا المعنى افعال العباد وقد يجيبان بمنع الايجاب
والالزام كقوله تع وقضى ربكم ان لا تعبدوا الا اياه وقوله نحن قدرنا
بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء دون البواقي وقد يراد
بهما الاعلام والتبيين وكقوله تع وقضينا الى بني اسرائيل به الكتاب
لتفسدن في الارض وقوله تع الا امرأته قدرنا انها من الغابرين
اى اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله
تع لوجب الرضاء اى رضاء العبد به اى بالكفر لان الرضاء
بالقضاء اى بقضاء الله تع واجب والملزوم بط اى الرضاء
بالكفر لان الرضاء بالكفر كفر اعلم ان الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا
واختلفوا في الرضاء بكفر غيره قيل كفر وقيل اساءة لا كفر وقيل
الحق انه كفر ان كان يستحق الكفر وسخط والا فلا لكن اجب التحرير
التحريم بالطبع على الكفر حتى يشتم الله تع منه فهذا ليس بكفر بدليل
قوله تع ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم قيل بهذا دعاء ليموت على كفره وهل يجوز
الدعاء على المؤمن بالتشرير ليموت على الكفر فيه كلام ذكره في بعض
التفاسير انه يجوز دعاء على بلعم بسلب الايمان منه حاصل هذا السؤال
لانه اذا افعال العباد كلها بقضاء الله تع وانه يلزم ان لا يكون الرضاء بالكفر

كفر

وقد اختلف في القضاء والقدر هل هما
شيء واحد بعد الارادة وقيل بعد العلم
والارادة وقيل بعد القدرة والارادة والعلم
المتعلق على قول القاضي والارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال والقدر ايجادها على
قدر مخصوص وتقدير معين في قضاء
والحق انهما امر متغاير وقضاء القدر
شائع وعبارة عن تعلق علم الله وارادته
ازلا بالكائنات قبل وجودها والقضاء
ابرازا الكائنات فيما لا يزال على وفق
المقدر فهما متغايران وقيل القدر
الارادة والقضاء الارادة المقترنة
بالحكم الخبري فقضاء الله يوجد بالعباد
ارادته سعادة مع اخباره بذلك كقوله
تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اى اعلمناه
لا تقييم له وان اخبر الآلات قلت قضاء
وان لم تقترن قلت هو وقدره
والله اعلم شرح للجلاب

كفر لانه من جملة افعاله وليس كذلك لانه لو كان كذلك لزم رضاء
العبد به لان الرضاء بقضاء الله تع واجب والملزوم بط وكذا الملزوم
فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله تع لانا نقول الكفر منتج ان
مخلوق لا قضاء وهو اى ايجاد الكفر وخلقه حاصل بهذا الوجه ان
يقال ان كون الكفر بقضاء الله تع يوجب الرضاء بقضائه لا الرضاء
بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر وان قيل
لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما
واحد وليس كذلك والرضاء انما يجب بالقضاء وهو صفة الله تع
دون المقتضى وهو صفة العبد يرد عليه انه من قال رضيت
بقضاء الله تع يريد به حصر رضاءه بما ورد عليه من البلاء هو المقتضى
لا بما قام بذات الله تع وهو القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبته
الى الله تع باعتبار ايجاده ونسبته الى العبد باعتبار محليته له والرضاء
انما يجب باعتبار النسبة الاولى تقدير قضاء الله تع عند الاشاعرة
هو الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة
قضاء الله تع عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود
حتى يكون على احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدرة عبارة

قال القرافي في الفرق بين القضاء
والقدر ما حاصله ان الطبيب
المقتضى ما عنده ان المريض
للعليل دواء فاستعمله فان قال
له تشتهي الطبيب وعالجته غير حتى
فوجد ساخط بقضاء الطبيب بحيث
لو علم لكره ذلك وان قال له هذا
دواء مر قاسيت منه شدة فهو
ساخط بالمقتضى لا بقضاء الطبيب
بحيث لو علم لقال له صدقت الامر
كذلك وعلى هذا يتنزل الفرق
بين قضاء الله وقضيه فافترق
هذا وشد بدك عليه فقد زلت
فيه اقدام والله الموفق
شرح للجلاب

من خروج الاشياء الموجودة الى الوجود العيني بأسبابها
على ما تقرر في القضايا وتقديره وهو تحديد اي تعيين كل مخلوق
بحده الذي يوجد من حسن بيان او حد وقبح ونفع وضر وما يحويه
اي يحيطه والضمير المستتر في يحويه عايد الى ما والضمير البارز عايد
الى المخلوق من زمان بيان ما ومكان وما يترتب عليه من ثواب
او عقاب واما سمي الجزاء ثوابا وعقوبة لان المحسن يثوب اي يرجع
اليه والمعصية اي مقصود المحسن من قوله بارادته ومشيته الخ تعميم
ارادة الله تع وقدرته لما مر من ان الكل اي المخلوقات بجميعها خلق
الله تع وهو اي الخلق يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار
ان لا يكره ولا يجبر شيء من الاشياء بل كله بقدرته وهو اراد بتقديره
يعني ان الله تع مريد لجميع الكائنات جوهرا كان او عرضا وطاعة كان او
معصية لانه تع خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم تمريد لها فيكون ام
بالضرورة الا ان الطاعة بالمشية وارادته وقضائه ومحبته لها
فان قيل ما الفرق بين الارادة والرضاء والمحبة وبين القضاء والقدرة
قلت هو ان الارادة انما يكون في الاكوان والاحكام وان المشية
وان لم يكون في الاكوان فقط فتكون الارادة اعم من المشية وان
الرضاء هو كمال ارادة وجود شيء والمحبة افراط عليه فتكون

وجود

وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان الرضاء
القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدرة
وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها فان قيل من نظر
المعتزلة فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح
تكليفهما اي الكافر والفاسق بالايمان والطاعة يعني اذا قدر الله
تع كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق له علمه
ولا قدرة للكافر ان يخرج عن تقديره الله ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه
فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاسق قلنا ان الله تع اراد منهما اي
من الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر اي اراد الله
تع الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون الارادة تع الازلية تابعة
للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث الآتي كمن علم
اختيار عبده غدا فاختار مختاره كمن انه علم الله تع منهما اي من
الكافر والفاسق الكفر والفسق بالاختيار يعني العلم الارادة تابعة
للعلم فكل ما علم الله تع وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله تع
عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب ان يقال لا نم من كون الكفر من الكافر
والفسق من الفاسق بارادة الله تع وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره
والفاسق مجبورا في فسقه انما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تع منهما

Copyright © King Saud University

الكفر والفسق من غير اختيار لهما وليس كذلك بل ارادته تع منعهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق ويصح
تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من
السؤال ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تع للشرور
والقبائح حتى انه اى الله تع اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته
لا كفره ومعصيته زعما منهم اى من المعتزلة ان ارادة الله تع القبيح
قبيح كخلقه وايجاده اى كما ان خلق القبيح قبيح وايجاده قبيح عند
المعتزلة ونحن نمنع ذلك اى نمنع كون ارادة الله تع القبيح قبيحة
كخلق الله تع لان القبيح ليس ذاتا للفعل بل صفة تعرض الى العبد بالنسبة
كسب القبيح والاتصاف به لارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون
العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار
وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق
الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح في خلق الجواهر
اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف درهم
مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكن يعطيه ليتفظ
به غيره فلا يقال بعد ذلك احدا ولا يصرف الى مثله فعندهم الله عند
المعتزلة يكون اكثر ما يقع من افعال العباد من المعاصي والجرائم

على خلاف

على خلاف ارادته تع بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله تع
وبهذا لا يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته تع شنيع جدا
قيل لانه يلزم عجزه تع ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده تع ملكه لان اكثر
افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه ومغلوبيته
كفرا بالاجماع وهو ممتنع عقلا لوجود الوجوب دوانما حكم الشارع تع
بشناعته دون استحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تع يريد الايمان والطاعة
بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه يريد هما برغبة العباد واختيارهم
فيما لم يختاروه لم يريد الله تع فلا عجز في الحقيقة حكى عن عمر بن عبيد
من المعتزلة انه قال عمر بن عبيد ما الزمني احد مثل الزمني المجوسي مثل
مفعول مطلق وما مصدرية او موصولة وهذا كقوله تع مثل ما انكم
تنطقون كان معي في السفينة فقلت له ان للمجوسي لما اسلم قال اي المجوسي
ان الله تع لم يرد اسلامي وان اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي
ان الله تع يريد اسلامك ولكن الشيطان لا يريد كونك والشيطان يقال
من شطن يشطن اذا بعد ويقال شاطن وشطين ويسمى بذلك لتباعده
لبعد غوره في الشر ويقال فلان من شطن يشطن اذا هلك فالتمرد
يتمرده ويجوز ان يكون يسمى بفعلان لمبالغته في اهلاك غيره
فانا اكون مع الشريك الغالب يعني اذا وجد الكفر والمعاصي بارادة

Copyright © King Saud University

باراده ته فيكون الشيطان شريكا غالبا في ايجاد افعال العباد وهو
كفر فيكون كل الافعال خيرا وشرا باراده ته تع هذا الالزام انما يرد عا
المعتزله اذ قالوا ان الله تع يريد اسلام الكافر اراده جازمه وليس
كذلك كما مر فكان جواب لهم وللمجوسي ان يقال ان الله تع يريد اسلامك
باختيارك فاذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك وحكى ان القاضي
عبد الجبار الهمداني وهو شيخ اهل الاعتزال دخل على الصاحب
بن عباد فقال الصاحب ملك بلا عباد وعنده اي عند الصاحب الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني وهو شيخ اهل السنة فلما راى القاضي
الاستاذ قال القاضي سبحان الله منزه عن الفحشاء يعني طعن
عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان
المعتزله لا يقولون باسناد القبايح على الله تع من جهة التخليق
واهل السنة يقولون به سبحان هم واقع موقع المصدر وقد اشتق
منه تسبحت والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين
تبين من المعظم فاذا افرد عن الاضافة كان علما للتسبيح لا
تنصرف للتعريف والالف والنون زائدتان آخره وما يضاف اليه مفعول به
لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وانتفاء
على المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت الله تسبيحا قال بعض

اهل اللغة

فوله سبحانك اللهم وبحمدك تسبيحا
اضافه تقديره اسبحك تسبيحا
اى انزهك عن النقايص وانقد
سبحانك فعل تقديره
وسفنه بحمدك اى اسبحك مع حمدك تقديره
بحمدك اى اسبحك مع حمدك من سبر كبير
سبحانك وابتدا بحمدك من

مطلب سبحان للتعجب

حاشيه

اه
٢١ م د

اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة الى المشي لان
الماشي سبح ويباعد ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد وقال
بعضهم هذه لفظة جعت بها كلمتي التعجب لان العرب اذا تعجبت من شئ
قالت سبحان الله والعجم اذا تعجبت قالت سبحان الله فجمع بينهما فصار سبحان
والفحشاء الزنى يستوجب العقوبة به في النار وقيل يجب به الحد
فقال الاستاذ في جوابه سبحان من لا يجري في ملكه الا ما شاء
يعني مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشية الله تع والحال ان الله تع
لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني غرض القاضي الطعن له بان يقول
هذا القول مستلزم لان يقال ليس الله تع خالق الفحشاء وقول
الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول
لان غرضه ان يقول انتم قائلون بوجود ما لا يشاء الله تع في
ملكه وهو منزه عنه والغرض من هذا الحكايتين اثبات
تعميم ارادة الله تع وقدرته كل الكاينات عند اهل الحق دون
دون المعتزله والمعتزله اعتقدوا ان الامر بالشئ يستلزم
الارادة الى ارادة ذلك الشئ والنهي عدم الارادة فجعلوا
ايجاد الكافر مرادا لانه تع امر العباد بالايمان وكره
الكفر غير مراد لعدم امره عليه الكفار بالكفر ونحن نعلم هذا اشارة

Copyright © King Saud University

الى الجواب ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به اى بالشئ
فلا يكون الامر مستلزما للارادة وقد يكون اى الشئ مرادا
كالكفر الكافر وينهى عنه الحكيم ومصالح يعلمها اى المصالح علم
الله تع فلا يكون النهى مستلزما لعدم الارادة اولانه معطوف
على الحكيم لا يسئل عما يفعل لانه مالك مطلق له ان يتصرف فى ملكه
كيف يشاء لا ظلم لفعله اصلا الا يرى ان السيد اذا اراده
الحاضر ان عصيان عبده يامره اى السيد بالشئ ولا يريده
اى لا يريد السيد الشئ منه اى من عبده قوله الا يرى الخ توضيح
للوجه الاول آخر من الوجه الثانى ليتلاءم الفصل بين
الوجهين مع قصر الثانى جدا وقد يتمسك من الجانبين اى اهل
السنة والمعتزلة بالايات وباب التاويل متفق
على الوجهين وللعباد افعال اختيارية اى بارادته
قال فى المقاصد كان المختار ينظر الى الطرفين الذى يريده
وبنسبته ما فيه الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
الذى يريده وبنسبته ما فيه من ان الاختيار بالتردد
والارادة اعم يثابون بها اى بالافعال الاختيارية اذا كانت
طاعة ويعاقبون عليها اى على الافعال الاختيارية اذا

اذا اراده

ان كانت

ان كانت معصية لانها نتجت الجبرية فانهم نسبوا القبايح
الى الله تع وابرؤ العباد من الذنوب وهى يخالف الجماعة
انه لا فعل للعبد اصلا اى لا اختيارى ولا غير اختيارى وان
حركاته اى العبد بمنزلة ايجادات والعروق النابضة ورعشة
الجبرية جهم بن صفوان الترمذى واضافة الفعل الى الخلق حركات ج
مجاز على حسب ما يضاف اليه الشئ الى محله لا الى محصله وعندهم
فوقك جار زيد وذهب عمر وكقولك طال الغلام وابيض الشعر
لا قدرة عليها اى على الحركات ولا قصد ولا اختيار وبهذا اى
زعم الجبرية باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة
الارتعاش بهذا دليل عقلى ونعلم ان الاول باختياره والثانى
بدونه قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح
احد الطرفين بلا ايجاب له والله يوجده فيجب به الفعل والاول
كسب والثانى خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل
فى وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتاثير اولانه لو لم يكن
للعبد فعل اصلا الا لاختيارى ولا غير اختيارى بهذا دليل
عقلى ايضا لما صح تكليفه مصدر مضاف الى المفعول وهو
الضمير ولا يترتب اى استحقاق الثواب مصدر مضاف الى المفعول

Copyright © King Saud University

وهو الضمير والعقاب على افعاله اى لا يصح ترتيب استحقاق
الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة وسايرة الحسنات
وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه سم
والاستدلال وانما صح اسناد الافعال اى لا يصح اسناد
الافعال الى العبد التى تقتضى سابقية بالقصد والاختيار
اليه اى الى العبد على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكسب
فان كل واحد من صلى وصام وكسب مسند الى العبد على سبيل
الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق بالقصد
والاختيار بخلاف طال الغلام واسود لونه فانها كلها واحد
من طال واسود لا يقتضى سابقية القصد والاختيار والغرض
بهذا دليل عقلى قطعى ينفى ذلك اى ينفى ان لا يكون للعبد
العبد تاثير لافعاله الاختيارية كقوله تع جزاء بما كانوا يعملون
يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا وقوله
تع فمن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل هذا السوال من طرق
الجبرية منشاه السوال قوله والمقصود بعدم ارادة الله تع
بعد تعميم علم الله تع وارادته تع الجبر لازم قطعا لا يقال هذا
السوال قد مر ما مر فى قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بالكفر

من الآيات ه

لانا

لانا نقول ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تع فهو
غير متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزوم من تعلق العلم والارادة
الازليين معا فلهذا اورد تعلقهما بوجود الفعل وعدمه هنا لانهما
انما يتعلق اى علم الله وارادة الله بوجود الفعل فيجب الفعل او
بعدمه اى عدم الفعل فيمتنع الفعل والاختيار مع الموجب الوجوب
اى وجوب الفعل والامتناع قوله والامتناع يكون معطوفا
على الوجوب فيكون معناه والاختيار مع وجوب فعل العبد
وامتناعه واما على النسخة الاخرى فهو قوله ولا امتناع فيكون
معطوفا على الاختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد عن الفعل
مع الوجوب ثم الاختيار لا يضاف الى هذه النسخة يكون على تقدير
واحد لا على تقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا
فلما يعلم الله تع ويريد ان العبد يفعله فعلا ويتركه ان يترك
الفعل فعلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما
يلزم ان كان علم الله تع وارادته متعلقا بالفعل والترك من
غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تع جارية على
ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك من غير اختيار العبد
فاذا اختيار العبد الفعل تعلق علم الله تع وارادته وان اختياره

ولا اختيار له ه

فعلى ه

باختياره ه

Copyright © King Saud University

وان اختياره السرمد تعلق علم الله تع وارادته فلا يلزم الجبر
الجبر الذى ذكرتم فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا ان
علم الله تع وارادته وجوده او ممتنعا ان علم الله تع وارادته عدم
الفعل وهذا اى كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتنعا ينافى
الاختيار اى اختيار العبد قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار
محققا بالاختيار رد عليه السيد ان اختيار العبد لا يسند
اليه والا لاحتاج الى ارادة اخرى واذا اسند الى اختياره
اى اختيار الصانع كان مجبورا اجيب بان الارادة امر اضافى
والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط فيمتنع الارادة عن
ارادة اخرى كاستغناء التكوين عن تكوين آخر كذلك لا يمتنع
لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون
الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار وايضا
جواب منقوض بافعال البارى تع لان علمه ان تعلق بوجود
فعله فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان
افعال البارى تع واجبة ومع هذا لا ينافى الاختيار واما النقض
بفعل البارى تع فمدفوع بانه مفتقر الى اختيار قديم يتعلق فى الازل
بالفعل الحادث فى وقته فالملخص ان يقال ان اختيار العبد مستند

الى

الى استعداد الموضوع فيه بطريقة الصحة لا الوجوب بمعنى ان
الله تع يخلق فى العبد صفة من شانها ان يريد بها اى شئ كان فى اى
وقت كان لا يقال ان الوجوب فى فعل الله تع من ذاته تع فلا يكون
الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب
فيه لا يكون الا من الله تع فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد
لانا نقول الكلام فى الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث
انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل او غيره لا يتغير والا
لا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب ما قاله الشارح فان قيل
من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار
فى افعاله لزم اذ يكون المقدور الواحد داخلا تحت
قدرتين مستقلتين واللازم بط وكذا الملزوم فلا يكون
للعبد قصد واختيار فى افعاله لانا نمنع لكون الواو للحال
العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجد الافعاله بالقصد والاختيار
والاختيار وقد سبق الواو للحال ان الله تع مستقل بخلق
الافعال وايجادها اى ايجاد الافعال ومعلوم اى والحال
معلوم ان المقدور الواحد اى الفعل الواحد لا يدخل
تحت قدرتين مستقلتين لان كل واحد من القدرتين لا يخ

Copyright © King Saud University

من ان يكون كافية في حصول ذلك المقدور اولا يكون كذلك
فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان
كانت الثانية لا يكون القدرة مستقلة والمقدور خلافه قلنا
لا كلام في قوة هذا الكلام يعني النزاع في قوة هذا السوال
ومتانته الا انه اى الشان لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله
تع بالضرورة اى ثبت بالضرورة ان لقدرة العبد واراته
مدخلا في بعض الافعال والقدرة هو المكن من ايجاد الشئ
وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن
من الفعل وقدرة الله تع عبارة عن نفي العجز عنه والمتعال
القدرة من القدرة لان القادر يرفع الفعل على مقدار قدرته
او على ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه //
والممكن حال بقائه مقدور ان وان مقدور العبد مقدور الله
تع لانه شئ وكل شئ مقدور لحركة البطش دون البعض
كحركة الارتعاش احتجنا جواب لما في التقصي اى النجاة //
من هذا المضيق الى القول متعلق باحتجنا بان الله تع خالق
الافعال والعبد كاسب وتحقيقه اى تحقيق ان الله تع خالق
والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته واراته الى الفعل

كسبه

كسب فسره في التلويح بقصد القلب وجعله من الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود فيحتاج الى الدليل
تع وايجاد الله تع الفعل عقيب ذلك اى عقيب ارادة العبد خلق
قيل بهذا يشعر بتقدم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا
لفعله حال عدمه اجيب ايجاد الله تع متعلق بقصد العبد متاخر عنه
تاخيرا ذاتيا لا زمانا وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان
الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال
عدمه والمقدور الواحد اى الفعل الواحد داخل تحت قدرتين
لكن بجهتين مختلفتين فالفعل الواحد مقدور الله تع بجهة الايجاد
ومقدور العبد بجهة الكسب لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب
ان يكون بالايجاد والقدرة فان قدرة الله تع متعلقة في الازل
بالعالم بلا ايجاب ثم يتعلق به عند الايجاد نوع اخر من التعلق
وبهذا القدر اى الله تع خالق والعبد كاسب من المغني ضروري
وان لم نقدر على ازيد من ذلك المغني وتلخيص العبارة المفصحة اى
موضحة ومعلمة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تع وايجاده
اى الله تع مع ما فيه في فعل العبد من القدرة والاختيار ولهم //
جواب ما يقال وبهذا يقال الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال

Copyright © King Saud University

ان الفعل مقدور الله تع من جهة الايجاد و مقدور العبد من الكسب
خالفه بقوله و لهم اى للمتكلمين في الفرق بينهما اى بين فعل
الله تع و فعل العبد عبارات منها ان يقال الخلق هو ايجاد
اصل الفعل و الكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية
وهو مذهب القاضي حيث كونه طاعة او معصية انما هو لموافقته
الامر او مخالفته و كل منهما امر لا يحتاج الى علة سوى وجود
الفعل في الامر فلا دخل لقدرة العبد في شيء منهما عنده نعم
كون الفعل طاعة او معصية لما عرضه بالنسبة الى محله نا سب
اى ينسب الى قدرة المحل لذلك مثل اذا الكسب وقع بآلة و الخلق
لا بآلة بهذا الفرق و الكل ان بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد
مثلا كصلوته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق او لا بآلة فليس بكسب
فما معنى اجتماع الكسب و الخلق فيه و ايضا اما ان يتوارد القادر به
او لا فلا يظهر معنى اجتماعهما فيه و الكسب مقدور وقع المقدور
في محل قدرته اذ قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع
في محل قدرته وهو بدونه لان القيام قائم به و بدونه متصف به
و الخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع في ذاته و الحاصل ان
اثر الخلق ايجاد الفعل امر خارج عن ذاته و اثر الكاسب

صفة

صفة في فعل قايم به قيل الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته
و بمعنى المخلوق ليس بمقصود لان غيره من الكسب بين قيل فيه
المراد ان الخلق ما كان حاصلا لا في محل قدرته و الكسب ما كان
حاصلا في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق و الكسب و يمكن ان
يراد الفرق بين المخلوق و المكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق
و الكسب لا يصح انفراد القادر به اى بالكسب اى لا يكون بمجرد الكسب
كسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة و الخلق اليه
و الخلق يصح قال المشايخ ان مقدور الله تع قسمان الاول لا يصح
انفراد ربه مع تحقيق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد
فيها و القسم الثاني ما يصح انفراد ربه القادر به و لكن لا يكون منفردا
بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد
الى غير ذلك فان قيل من جانب الجبرية و منشاء السوال قوله تع
الله خالق و العبد كاسب فقد انتهم ما نسبتم الى المعتزلة من
اثبات الشركة بين الله و بين العبد و اللازم بط و الملزوم
مثله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء و ينفرد كل منهما
بحصوله دون الآخر فلا شركة في مذهب الاستاد و هو
ان الموجد يجمع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل

فاصل هذا السوال ان يقال لو كان للعبد
فعل و اختيار فيه لزم اثبات ما نسبتم
الى المعتزلة من اثبات الشركة

قيل اذا اراد الاستاد ان قدرة العبد غير متعلقة بالتاثير
واذا تضمنت اليها قدرة الله تع صارت متعلقة بالتاثير بتوسط
اعانتها فقربت من الحق واراد انا كلا من القدرتين متعلقة
بالتاثير فباطل قلنا والاظهر ان مراده كونا الترجيح من العبد
ء الايجاد من الحق كما قاله البعض اذ لا يصح ان يقال ان
القدرتين تعلقتا باصل الفعل لاصفته من كونه طاعة او
كشركاد القرية والمحلة وكاد اجعل العبد خالقا لافعاله والله
خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف اذا اضيف امر الى
شخصين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تع بجهة
الخلق وللعباد بجهة ثبوت الحق وكفعل العبد نسب الى الله
تع بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل من طرق المعتزلة
هذا السوال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق
يصح حكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم
والعقاب بخلاف خلقه حاصله ان يقال ان هنا امرين الخلق
والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم
دون خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم والحكيم صفة من صفاته
انفرد معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا

يطرق

الاشياء

يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله اذ انه اتقن كل ما
لا يخلق شيأ الا وله اى للشئ عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها
كل على العاقبة الحميدة فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح للعاقبة
المحمودة كل ذلك يؤيده ما ذكره بعض المتاخرين ان بعض المشايخ
سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلع فلك
ما فعله لكن يمكن ان يراد بالاطلاع الامر الخاص فلا يحل له عالم
يؤمر وقيل ان الخالق متفرد في ملكه فلا يقبح منه شئ بخلاف
الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا فحينئذ ما استشعه
الزمخشري عايد الى ما من الافعال بيان ما قد يكون له فيها الصرف
الافعال حكمة ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة
كالحية والعقارب الخبيثة ما يستقبحه الطبع السليم بخلاف الكاسب
فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسب القبيح مع ورود
النهي قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن
منها الذي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل
اى في الدنيا والثواب في الاجل الذي في الاخرى كالايمان والصلوة
والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا التفسير للحسن الشرعي بما
يترتب عليه وكان عليه ان يفسره بما حتى يظهر ترتب الحكم عليه

Copyright © King Saud University

فنقول الحسن عند ما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح واسطة
بينهما وقيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما لم ينه عنه فلا واسطة
والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلق المدح للذم والعقاب ليشمل
المباح ان يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشي
وانما كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح على هذا
كان من الحسن فان ما لا يكون متعلق الذم والعقاب احق من
ان يكون متعلق المدح والثواب كما في المامور به اولا يكون
كذلك كما في سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون
تعريف الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح
فلا يكون جامعا والفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير
الجمع والاباحة ولا يمتنع في الاباحة وفي تعريف الحسن على
هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه ما لا يكون
متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لا يصدق عليه
فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب
ان يعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهي والقبيح ما يكون
متعلق النهي فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة
تنزيه فالاول داخل في القبيح والثاني في الحسن فلا يرد النظر //

برضاه

الاشبه

برضاء الكفر اي ارادته من غير اعتراض اي منع من الله تعالى //
والقبيح منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق الذم
في العاجل والعقاب في الاجل اعلم ان الحسن والقبيح مقول بالاشتراك
على ثلثة معان الاول هو ان الحسن ما يكون ملايما للطبع كالحلاوة
والقبيح ما لا يكون كذلك كالمرارة والمعنى الثاني هو ان الحسن ما يكون
صفة كمال كالعلم والقدرة والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل
والظلم والمعنى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل
والثواب في الاجل كالايمان والقبيح ما يكون
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل كالكفر والاول لا
عقليان اتفاقا والثالث عقلي عند المعتزلة والشرع كاشف عنه
وشرعي عند اهل السنة فالشرعي لو حسن القبيح او قبح الحسن
يصح عندهم لا عند المعتزلة ليس برضايه اي الله تعالى ما عليه
اي على القبيح من افعال العباد من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل
اي الحسن والقبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
الارادة انما تتعلق بالحسن لا بالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر
والمؤمن بر غبتهم ومعصيتهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا

بناء على الاصل المذكور والرضاء قيل الرضاء حالة تقابل
يعقب حصوله ملايم مع انتهاء زمانه فلو غير الارادة بالضرورة
لانها تسبق الفعل وبهذا يعقبه وهو بهذا المعنى مجاز في حق الله
تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة والمحبة اى محبة
الله تع للعباد ارادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن
الثواب في الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز عن
معاصيه وعند الاشعرى المحبة والرضاء يمعنى كل موجود
كالارادة لانهما عندهم بمعنى الارادة واورد عليه بقوله تع ولا
يرضى لعباده الكفر واجاب الاشعرى بتاويل الآية بهذه الآية
لانه لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة اليه والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل
والاستطاعة مع القوة والقدرة والطاعة والوسع اسماء
مترادفة عند اهل اللغة ومترادفة عند المتكلمين وهى ثابتة
للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية
فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تع كالجمادات وفي هذا القول
ابطال الامر والنهى ورفع التعاريف وانكار الحسن والقبيح
والتحقيق بالسوفسطائية قالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة

ثابتة

ثابتة للعبد لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة
استطاعة الفعل مقارنة للفعل قوله مع الفعل معية زمانية وان تقدمت
عليه بالذات ضرورة تقدم العلة على المعلول خلافا للمعتزلة قالت
المعتزلة والكرامية الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة
لكان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم يكن له استطاعة
عند التكليف يكون عاجزا اذ العاجز من لا استطاعة فلو يتكلف على
الفعل لزم تكليف العاجز وهو باطل لما سيأتي ان تكليف ما لا يطاق
باطل بالاتفاق وهى اى الاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها
الفاعل بالقدرة الفعل اى فعل العبد اشارة الى ما ذكره الماتن
عايد الى ما صاحب التبصرة وهو رئيس الحنفيين في علم الكلام
من ان اى الاستطاعة يخلقه اى العرض الكم ع في الحيوان ليفعل
اى الحيوان به اى بهذا العرض الافعال الاختيارية وهى اى
الاستطاعة علة للفعل لان الله تع علق خلق الفعل والعبد على
خلق القدرة فيه هذا شيء بادلوية مذهبنا ان العلة الشيء يقارنه
والجمهور على انه اى الاستطاعة شرط لارادة الفعل لا علة لانها ليست
من احد اقسام العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله او العبد
وفيه اشارة الى ان مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق وبالجملة

المحققين

اى سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا هى اى الاستطاعة
صفة يخلقها الله تع عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب
والآلات بهذا اخرج العلم والارادة والحياة لان كلا منها
ليس بمخلوق عند قصد الاكتساب اما الحياة والعلم فلكونهما
على القصد ولو بتجدد الامثال واما الارادة فلانها عين القصد
فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد فان قصد اى العبد فعل
الخير خلق الله تع قدرة الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تع قدرته
فعل الشر وكان سواء اى العبد المطيع لقدرة فعل الخير فيستحق
العبد الذم والعقاب لتضييعه قدرة الخير وتصرفه قدرته الى الشر
ولهذا اى لتضييع العبد ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع
اذ المراد نفى حقيقة القدرة التى يتعلق الفعل بها اى لا يستطيعون
الاستطاعة للسمع اذ الزم بانعدام حقيقة القدرة وانعدام
حقيقة القدرة 2 يكون بتضييعهم لاشتغالهم بضد ما امروا به
اى لا يقصدون كلام الله تع على وجه التامل بل يعرضون على وجه
العناد والانكار واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان
يكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه بل الى على الفعل
والا اى وان لم يكن مقارنة للفعل لزم وقوع الفعل بلا

استطاعة

استطاعة وقدرة عليه لما مر تقليل لزم من امتناع بقاء الاستحالة
الاعراض فان قيل من طرف المعتزلة لو سلم بقاء الاعراض
يعنى لانم استحالة بقاء الاعراض ذوات الزمانين ولو سلم استحالة
بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها فلا نزاع بامكان تجدد
الامثال عقيب الزوال الخ نظر زوال الاعراض فمن
اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة الاستفهام للانكار
فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة
الحاصلة بعد زوال القدرة الاول قلنا العاند على لزوم
ذلك اى وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة اذا كان القدرة
التى هى بها الفعل هى القدرة السابقة لان القدرة التى بها الفعل
اذا كانت القدرة السابقة على الفعل والحال ان العرض لا يبقى
زمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة وانه محال اما اذا جعلوا
اى القدرة التى بها الفعل المثل المجدد المقارن للفعل فقد اوضح
بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا القدرة الا مقارنة فيلزم
ركن مدعيهم هو ان القدرة التى بها تكون سابقة عليه لا مقارنة
اياه ثم ان ادعيتم انه لا بد لنا اى القدرة المؤثرة من امثال سابق
حتى لا يكون الفعل بلا قدرة ان ادعيتم ان القدرة الفعل لا يكون ان يحصل

باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة الت
بها الفعل من امثال سابقة حتى يقدر بها القدرة فيمكن الفعل
بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل يتوقف حصول الفعل
بها على امثال سابقة لانها لو لم يتوقف عليها لكانت هي اول
ما حدث ثم يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل
بها الفعل فيكون هي امثال سابقة واعلم ندح انه لا بد من بقاء
القدرة لانه قد ثبت ان العرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب توقيتها
باول ما يحدث من القدرة مفقد من ابيا ما يفع لا يمكن بحدوث
القدرة اولا بل لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى
يمكن الفعل باول القدرة فعليكم البيان فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل
بالقدرة المقارنة للفعل لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون
القدرة واما ما يقال جوابا آخر لقوله فان قيل بهذا الاستدلال
على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكر
اولا لاستدلال على تقدير امتناع القدرة لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى ان اى وقت الفعل والفرق بين آن وآنف
ان الآن للزمان الذي انت فيه وهو السابقة على ساعتك
اما بتجدد بقاء الامثال واما بالمقامة بقاء الاعراض في الزمانين

باعيانها

باعيانها واشخاصها هذا استدراك على المعتزلة من طرف اهل السنة
فان قالوا اى المعتزلة بجواز وجود الفعل بها اى بسبب القدرة
في الحالة الاولى اى في اول الحدوث فقد تركوا مذهبكم وهو
لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبكم كذلك حيث
جوزوا مقارنة القدرة والا قالوا بامتناعه اى امتناع الفعل
في الحالة الاولى لزم التحكم اى الدعوى بلا دليل والترجيح
بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير اى كما في حالة الاولى يعني
لم تكن ضعيفة اولا ثم قوية ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل
المتجدد او غيره ولم يحدث فيها الذي القدرة معنى في كلا الحالتين
اول اى في حالة الاولى وهو الثانية لاستحالة ذلك اى حدوث معنى
في القدرة لم يكن مانع يمتنع حصول الفعل بها ولم يكن في اخر
القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم
بالقدرة التي هي عرض ايضا والا لزم قيام العرض بالعرض //
فلم صار الفعل بها اى بسبب القدرة في الحالة الثانية واجبا
وفي الحالة الاولى ممتنعا فنيه نظر جوابا اما في قوله واما ما
يقال الخ لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية اى مقارنة القدرة الفعل معا

مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك
مذهبهم وبانا كل فعل اى لا يقولون بانه كل فعل يجب ان يكون
بقدرة سابقة عليه اى الفعل حتى يمتنع حدوث الفعل فى
زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرايط لوجود الفعل
حاصل بهذا الكلام ان قال انا نختار القسم الاول من الترديد
وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز فى الحالة الاولى ولكن
لانسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل
الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بانه
كل فعل وعما استدل القائلون اى المعتزلة بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف اى الامر حاصل قبل الفعل ضرورة
ان الفعل الكافر مكلف اى مامور بالايمان وتارك الصلوة
مكلف بها اى الصلوة بعد دخول الوقت ولو لم يكن الاستطاعة
محققة اى حقيقة الخ يوجد بها الفعل لزم تكليف العاجز
على الشئ باثبات ذلك الشئ وهو بط اشارة الى جواب
لما يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب
بجواز وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى بل يقولون
ان القدرة يجوز ان لا يكون مع الفعل وقبله ولانه يجوز ان يمنع

الفعل

الفعل بهذا جواب للشق الثانى مع الترديد فى الحالة الاولى
لانتفاء الشرط او وجود مانع عن فعل ويجب الفعل فى الثانية
لتمام الشرايط مع ان القدرة الخ هى صفة القادر فى الحالين
اى فى الحالة الاولى والثانية على السواء حاصل هذا الكلام
ان يقال انا وجود الفعل يمتنع فى الحالة الاولى ولكن لانسلم
لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل
فى الحالة الاولى الخ ومن ههنا اى من اجل جواز امتناع الحالة
الاولى لانتفاء شرط وارتفاع المانع مع بقاء القدرة فى
الحالتين ذهب بعضهم اى انه اذا اريد بالاستطاعة القدرة
المجتمعة بجميع شرايط التاثير وارتفاع المانع فالحق ان
مع الفعل والا اى وان لم يرد بها القدرة المجتمعة لشرايط
المذكورة بل اريد القوة القضائية الخ اذا انضم اليها
ارادة شئ حصل ذلك الشئ فقبله اى قبل ذلك الشئ
قياسا على سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان
ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد بكلمة او
وثبوتها اى وقت يريد الحركة وقيل لانا جزء العلة وجزء ما
متقدم على المعلول فكذا جزء العلة انما يجب القسم المتقدم

وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا
فيه كتقدم الجزء على الكل وتقدم الواحد على الاثنين والتقدم
الزمانى كتقدم ا ب على ابن تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام
فى التقدم الزمانى فالوجه ما ذكرنا واما امتناع بقاء الاعراض
بهذا اشارة الى الطعن الى قوله اما كاستقامة بقاء الاعراض
فمبنى على مقدمات صعبة البيان مع البيان اظهار المقصود
بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبت بهذه المقدمات
لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة
اولى وهى ان المقدمات ان بقاء الشئ امر متحقق بهذا هو
المقدمة الاولى زايد عليه اى على الشئ فلا نعم ان بقاء الشئ
كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين
الوجود وانه معطوف على ان بقاء الشئ اشارة الى المقدمة
الثانية يمتنع قيام العرض بالعرض فلا نعم ان امتناع العرض
بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كان بمعنى التبعية فى التحيز
واما اذا كان اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع
وانه اشارة الى المقدمة الثانية يمتنع قيامهما معا بالمحل

فلم

فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة والسرعة القائمتين
بالجسم يعنى اذا لم يكن بقاء الشئ زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الاعراض
واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالمحل فلا يمتنع ايضا
سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل ولما استدل
القائلون ان المعتزلة بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف
اى الامر حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف اى مامور
بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها اى الصلوة بعد دخول
الوقت ولو لم يكن الاستطاعة محققة اى حقيقة حتى يوجد بها
الفعل لزم تكليف العاجز على الشئ باثبات ذلك الشئ وبهذا
ط اشارة الى جواب لما الى الجواب بقوله ويقع اى يطلق
هذا الاسم يعنى لفظة الاستطاعة على سلامة الاسباب والالات
جمع آلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره
اى اثر الفاعل اليه اى الى المنفعل كالمنشار للنجار فانه اى
المنشار واسطة بينه وبين الخشب اليه اى الى الخشب والجوارح
اى الكواسب جمع جارحة كما فى قوله تع على الناس حج البيت
من استطاع من بدل من الناس اليه سبيلا اذا المراد بالاية الكريمة
المراد والمراحلة لا حقيقة قدرة الفعل حاصل بهذا الجواب

القدرة ص

الخشب فى وصول اثره
اى اثر ص ه

ان الاستطاعة معقول بالاشتراك على معنيين الاول هو القدرة
الحقيقية وهي القدرة المتمرة للفعل والثاني هو سلامة الاسباب
والآلات والجوارح وهي القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف
يتوقف على المعنى الثاني دون المعنى الاول لوجود الثاني وانما يلزم
ذلك لو انتفى المعنى الثاني فان قيل في رد هذا الجواب من جانب
المعتزلة الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات
صفة له اي للمكلف فكيف يصح تفسيرها اي الاستطاعة بها اي بسلامة
الاسباب حاصل هذا السؤال ان تفسير الاستطاعة بسلامة
الاسباب والآلات والجوارح ليس بجائز لان السلامة مباينة
والتغيير بالمباين لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا للاستلزام
المحال قلنا المراد سلامة اسبابه اي اسباب المكلف فاللام
والاضافة عوض عن المضاف اليه والآلة والمكلف كما يتصف
بالاستطاعة يتصف بذلك اي بالسلامة حيث يقال هو ذو
سلامة اسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل يحمل عليه
اي على المكلف حمل المواطاة بخلاف الاستطاعة فانه يقال
المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب والآلات مما يحمل على
المكلف على الاشتقاق كالاستطاعة يقال للمكلف ذو سلامة
اسباب

الاسباب كما يقال انه ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف
حمل المواطاة كما يشتق من الاستطاعة يقال المكلف سليم الاسباب
كما يقال المكلف مستطيع به فلا فرق بينهما في كونهما وصفا له كما سبق
الى بعض الاوهام من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على
المكلف بخلاف الاستطاعة **وصحة التكليف تتمة** اي متوقف على
هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
بالمعنى الاول اي القدرة التي مع الفعل فان اريد بالمنع هذا حقيقة
الجواب عند استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم
تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز
بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم استحالة اللازم
وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لقصد لصدق العاجز على عادة
شيء من شرائط صدور الفعل ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته
بالسبب الفعل والآلة فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا
ولا خلاف في صحة تكليفه بل لم يقع التكاليف الا تكليف العاجز
بهذا المعنى وانما ورد في العاجز والمراد ورد في الاستطاعة بان يقال
المراد بها اما بالمعنى الاول او الثاني لان الاستطاعة التي في ما مضى
القدرة التي مع الفعل وهو المعنى الاول فان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم

Copyright © King Saud University

لزوم اى لزوم تكليف العاجز اى لانم الملازمة بجواز ان يحصل
قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة
التي بها الفعل فان قلت الفعل باقي مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة
فلم جاز التكليف معها قلت لما جرى سنة الله بخلق القدرة المؤثرة
عند قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة وقد يجاب
اى عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف
العاجز بان القدرة صالحة للضدين الى القوة الفضيلة الخ
من ذكرها واما القوة المبهمة بشرائط التاثير فغير حاصلة للضدين
اتفاقا عند ابي حنيفة رح حيث ان القدرة المعروفة الى الكفر هو بعينها
القدرة التي تعرف الى الايمان لا اختلاف بينهما الا في التعلق لان
كل القدرة وحدها صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل
سبب من اسباب الفعل كالالات والارادة والادوات المقدورة
لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كالانسان يصلح للصدق
والكذب واليد لفعل الايراد والكفار وكذا القدرة الحقيقية وتحقيقه
ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لا من
حيث الذات فان السجدة لله تع طاعة وللصنم معصية فلا تفاوت
في ذات السجدة ولا يتفاوت القدرة عليها الا انها اذا اقترنت

بادة نخ

فائدة بيان

بالطاعة

بالطاعة سمي توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهي
في ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض وهو اي الاختلاف في
التعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فلها فالكافر قادر
على المكلف به اي بالايمان الا انه صرف قدرته الى الكافر الى الكفر
وضيع باختياره صرفها الى القدرة الى الايمان فلحقه الكافر الذم
والعقاب واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف
الكافر على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى بهذا اشارة
الى رد هذا الجواب انا نمنع هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل
انما يتجدد الامثال او بدونه لان القدرة على الايمان في حال
الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فانه اجيب عن قوله ولا يخفى بان للرد
ان القدرة واحدة صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما
لا يكون الا معه او مع احدهما فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون
القدرة التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل هي القدرة
من حيث انها متعلقة بالفعل وهي ليست متقدمة عليه لان القدرة
المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل حتى انه يلزم مقارنتها
للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للكسب
للكسب اذ لا شك ان الفعل هي القدرة المتعلقة به اي بالكسب وهما

Copyright © King Saud University

واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا
بهذا مما لا يتصور فيه نزاع بين اهل الحق والمعتزلة فان كلامهم
قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله واما النزاع
في نفس القدرة الخ بما الفعل هل هي متقدمة على الفعل ام لا يكون
كذلك بل هو ان الجواب المذكور لغو من الكلام وانما كان لغوا لانا
قوله حيث ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل
لا يكون لها معنى مفيد لان المقارن للفعل لابد وان يكون متعلقا
بالفعل فليتامل وجه التامل ان نفس القدرة لا يجوز ان
يكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا ٥
ولا يكلف العبد التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة
بما ليس في وسعه الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه
ولا يحرج فيه لان فايدة التكليف اما الاداء كما قالت المعتزلة
ومنع والابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق
اما الاداء فظ وكذا الابتلاء اذ كان بحاله لا يتصور وجوده
لا يتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق في امر اذا اتى به يثاب
ولو اخل يعاقب وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع
سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين وقلب الحايق وتحصيل الحاصل

او

او ممكنا في نفسه كخلق الجسم والصعود الى السماء فانه يمكن
في نفسه لكن لا يكون في وسع البشر عادة واما ما يمتنع ان يكون ممكنا
في نفسه وممتنعا بالنظر الى الغير بناء على ان الله تع علم خلافه واراد
خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي ولا نزاع في وقوع التكليف
به اي بالايمان الكافر وطاعة العاصي لكونه مقدورا للمكلف بالنظر
الى نفسه ثم عدم التكليف لعدم وقوعه بما ليس في الوسع متفق
عليه كجمع الضدين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعري
بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي مقدورها وانت خبير
بان الصحيح الآية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو
لا يوجب انتفاء الجواز والامر في قوله تع ايتفون بالسماء هو الا
ان كنتم صادقين للتعجيز دون التكليف بهذا اشارة الى جواب سوال
مقدر تقديره ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جايز لما وقع
والوقوع دليل الجواز وانه تع طلب الانبياء والمؤمنين بما لا يطاق
بما لا يطاق الجواب ان طلب الانبياء مع عدم علمهم انما يكون
تكليفا لو كان الامر طلبا للتحقق الماموريس كذلك بل لاظهار
عجزهم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك فيكون اسكانا لهم ورفعا لاعتقاد فضلهم على

من الملائكة مع انهم
ليسوا بعالمين وطلب
الانبياء ح ح ٥

ادم عم وخطاب التعجيز جايز وهو الامر بايتان الشئ ولم
يكن اتيانه مراد ليظهر عجز المخاطب والا كان ذلك محالا كالامر
باحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيمة ليظهر عجزهم ||
ويحصل لهم الندم ولا يفهم الندم وقوله تع حكاية ربنا
ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل
ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم كالقحط وغيره اشارة
الى جواب سوال مقدر تقديره ان التكليف بما لا يطاق لو كان
ممتنعا لما جاز الاستعاذة عند استعاذة غيره في قوله تع ربنا
ولا تحملنا الآية فان تحميل ما لا طاقة لنا تكليف من التكليفات
والاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق فدل على ان
التكليف ليس بممتنع قلنا لا نسلم انه استعاذة عن تكليف
ما لا يطاق بل استعاذة عن تحميله وهو مغاير التكليف اذ التكليف
مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا يجوز ان يحمل
الله تع عبده حملا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز ان
تكليفه يحمل حمل بحيث لو حمل شاب ولو امتنع يعاقب للزوم
السفه لان التكليف العابث خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر
والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم واما الغزالي في الجواب

ان عدم التكليف بما ليس في وسع متفق عليه وانما النزاع
في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على التحسين العقلي لانه عبث من
العليم القادر الغني محال وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تع
شئ وقد يستدل من طرف المعتزلة بقوله تع لا يكلف الله نفسا
الا وسعها على نفي الجواز على متعلق بيستدل وتقريره اي تقرير
الاستدلال انه لو كان جايزا لما لزم من فرض وقوعه محال وهو
كذب الله تع بهذه مقدمة شرطية ضرورة ان استحالة اللازم
يوجب استحالة الملزوم وهو تكليف ما ليس في الوسع تحقيقا
بمعنى اللزوم لكنه لو وقع كذب الله تع وهو صحيح قوله لكنه لو وقع
اي مقدمة استثنائية يعني لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو
كذب الله تع كما تقول ان التكليف بما ليس في الوسع ليس بجايز
لانه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه صح وهو كذب اخبار الله تع
بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو صحيح وهذه الباء للتنبيه
وذا اشارة والضمير مشار اليه بكنه في بيان استحالة كل ما يتعلق
علم الله تع او ارادته او اختياره الله تع بعدم وقوعه الباء متعلق
بتعلق والهاء في وقوعه عايد الى ما وحلا اي الكنه اي الا لانم ان
كل ما يكون ممكنا في نفسه اي حد ذاته لا يلزم من فرض وقوعه صح واما

Copyright © King Saud University

وجب ذلك اعدم لزوم الخ لو لم يعرض الامتناع بالغير والا
اى وان عرض له الامتناع بالغير لجاز ان يكون لزوم بناء على الخ
الامتناع بالغير فاه ما ليس في الوسع جايز وممكن في نفسه الخ
وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله الا يرى وهو دليل
على جواز ان يكون لزوم الخ بناء على الامتناع بالغير ان الله
تع لما اوجد العالم بقدرته اى الله تع واختياره اى الله فعدمه
اى العالم ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اى العدم تخلف
المعلول عن علته التامة وهو اى التخلف محال والحاصل ان الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه اى وقوع الممكن محال بالنظر الى ذاته
واما بالنظر الى امر زايد على نفسه كما اى على الممكن فلا نم انه اذا فرض
وقوعه لا يستلزم الخ **وما يوجد من الالم في المضروب**
عقيب ضرب انسان و الانكسار في الزجاج
عقيب كسر انسان قيد بذلك اى بقوله عقيب
ضرب انسان وعقيب كسر انسان ليصلح محلا للخلاف
في انه هل للعبد صنع فيه ام لا بخلاف كسر الله تع فانه
ليس بمحل للخلاف بخلاف الانكسار عقيب كسر انسان

فانه

فانه محل للخلاف قوله قيد بذلك الخ اشارة الى جواب
سوال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب ضرب
انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من
من الالم في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب عنه
بقوله وانما قيد الخ **وما الشبهه** كالموت عقيب القتل
الى عقيب الخرج او عقيب اذناب الروح فان الموت
اذناب الروح وهو اثر الاذناب فليس الموت عين القتل
كما توهم ذلك **كل ذلك مخلوق الله تع** اى اثر فعل الله تع
لما مر من ان الخالق هو الله وحده وان كان كل الممكنات
مستندة اليه اى الى الله تع بلا واسطة والالم والانكسار
ايضا والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال كالافعال
الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية
الى غير الله تع قالوا لو كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط
فعل آخر كصدور نفس الضرب مثلا فهو بطريق المباشرة
والا اى وان صدر بتوسط فعل آخر كالمرض الحاصل في
المضروب فبطريق التوليد ومعناه اى معنى التوليد
ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل ههنا

المعنى اللغوى فلا نقض للعلم الحاصل عقيب النظر كحركة اليد
بوجب حركة المفتاح فلا يرد الالم متولد من الضرب والانكسار
من الكسر وليس اى الكسر والالم مخلوقين لله تع بل الكسر والضرب
فعل العبد والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان
فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد
وعندنا الكل اى كل الافعال سواء كانت اختيارية او
غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق
التوليد بخلق الله تع لا صنع للعبد فى تخليقه والاولى ان
لا يقيد بالتخليق لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا
فى المتولدات فى الكسب مطلقا ليس كذلك لان منها ما يسمونه
متولدات لا صنع للعبد فيه اى فى المتولدات اصلا اى بحسب
التخليق ولا بحسب الكسب اما التخليق اى تخليق المتولدات
هذا تفصيل لما اجمله فى صنع العبد فلاستحالة من واما
الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
اى قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب
والانكسار قائم بالمنكسر الذى هو الزجاج دون الكاسر

والموت

والموت قائم بالمقتول دون القاتل الذى هو الفاعل قيل
هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب نفسه قلنا قائم بمحل هو غير
محل قدرة الضرب اذ القدرة متحيزة فى الاعضاء وايضا
موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لاطرد قيامه به فلما
لم يتم فى مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن بقى النقض
بالعلم المتولد من النظر فلهذا لم يتمكن اى لم يقدر العبد
من عدم حصولها اى عدم حصول المتولدات منع ذلك
بانه يتمكن من ترك ما يوجبها جبرا بخلاف افعاله الاختيارية
فانه يتمكن عن عدم حصولها والمقتول ميت باجله
الاجل لغة الوقت ويقال بجميع المدة كلها وعليه قوله
عليه السلام فليسلم الى اجل معلوم ومنتهاها فيقولون
انتهى الاجل آخر ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال
آخر مدة من التاجيل والمراد بها الآخر اى الوقت المقدر
لموته اى لموت المقتول فى علم الله تع ولو لم يقتل جاز ان
يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت لا كما زعم بعض المعتزلة
من الله تع قد قطع عليه اى على المقتول الاجل فانهم قالوا تولد
موته من فتل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذى علم الله

Copyright © King Saud University

تع موته فيه لولا القتل قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لو
لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا
لمعلوم الله تع وهو محال اجيب بانه لا استحالة في قطع الاجل
المقدر لولا القتل لانه تقدير لمعلوم الله تع بيانا بهذا الكلام
ان الله تع لما علم قتله كان قتله تقدير المعلوم واما علم تع
بموته في وقت آخر فمتعلق بعدم قتله وقطعه ليس بتغيير المعلوم
الله تع وانما يكون تغييرا لو علمه بانه غير معلق بشيء معروض
لكن بقي الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز
ان يموت وان لا يموت لانهم اراد وا به عدم تعينه في علم
الحق فلا انكار للقضاء واراد وا به الامكان الذاتي
فلا متفق بين الكل فلا بحث فيه جوابه المراد عدم تعينه
على العرض فلا ينافي ذكر تعينه بالقتل لنا اى لنا دليل ان الله
تع قدر حكم باجال العباد اى الاوقات المقدورة لهم تعلم
علم ما علم الله تع من غير تردد وبانه البارء متعلق بحكم اذا
جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واصحيح
المعتزلة على ان المقتول ليس ميتا باجله بالاحاديث
الدالة في ان بعض الطاعات يزيد في عمره كقوله عم لا تزيد

العدرة

القدر الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر وقال عم من
احب ان يبسط في رزقه ويؤخر له اجله فليصل رحمه البر
بالكسر الاحسان وهو في حق الابوين والاقربين ضد العقوق
وهو الاساءة اليهم والتضييع والتعطف والتضييع
لحقهم صلة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوي
النسب والاظهار التعطف عليهم والترفق بهم والرعاية
لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان
بالسيئة او بالقتل وبانه دليل عقلي للمعتزلة لو كانا
المقتول ميتا باجله لما سمي القاتل قاتلا في الدنيا ولا
عقابا في الآخرة ولا دية في قتل الخطاء ولا قصاصا
في قتل العمد على وزن فعال من المفاعلة وهي المساواة
اذ ليس موت المقتول بخلقه اى بخلق القاتل ولا بكسبه
اى القاتل والجواب عن الاول اى الاستدلال بالاحاديث
ان الله تع كما يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره
اربعين سنة اصل سنة سنة فلانا ما، لعقد لهم عاملة
مائة وقيل لامرأة اولقولهم سنوات يريد ان الزيادة
والنقصان بالنسبة الى عمره المقدر في الله علم الله تع لولا السبب

الزيادة والنقصان قيل هذا يعود الى القول بتعدد الاجل
والمذهب انه امر واحد قلنا الحق ان تعدد الاجل بهذا المعنى
غير محال بل المحال ان يعلم الله تع موته في وقت معين بل تعليق
بتعيين فتطع القاتل اجله وليس هذا مذهبنا لاحد لكنه اى لكن
الله تع يعلم انه يفعلها اى الطاعة اذا علق الاربعين على عدم
فعله مع عدم علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن
المعصية ولكنه حكم لا يجمع ويكون عمره سبعين سنة فنسبت
هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تع انه لولا
اى الطاعة لما كانت اى وجدت تلك الزيادة والحاصل
هذا ان الله تع لما علم المعدوم الذى يوجد كيف يوجد يعلم
المعدوم الذى لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل
النار انهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ويمكن تاويل
الاحاديث بان الطاعة يزيد فيما هو المقصود والاتم من العمر
وهو اكتساب الكمال بالاعمال الصالحة الخ بان استكمل النفوس
الانسانية فيعود بالسعادتين وبهذا التاويل وان كانا
حسنا بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم احتياجه
الى تقدير شئ او يقال المراد من هذه الزيادة البركة في رزق

ببب

بسبب التوفيق في الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة
وصيانتها عن الضياع في غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجميل
فكانه لم يمت او يجرى له ثواب علم الصالح بعد موته او يقال
انه بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك
فيظهر في اللوح ان عمره سبعون الا ان يصل رحمه فان يصل
الرحم زيد له اربعون وقد علم الله تع ما سيقع له من ذلك
وهو قوله تع ويمحو الله ما يشاء ويثبت فالنسبة الى علم الله
ما سبق به قدره لا زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما
ظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد من الحديث وعن
الثاني اى عن الاستدلال بالدلالة القطعية ان وجوب القصاص
والضمان اى الدية والقصاص على القاتل مقيد اى الطاعة
واظهار العبودية لانكابه اى القاتل المنهى وهو قوله تع
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وكسبه اى القاتل
الفعل اى القتل الذى يخلق الله تع عقيبه الموت بطريق اجرى
العادة لانه يمكن ان يخلق الله تع الموت عقيب القتل فان القتل
فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت
بخلق الله تع لا صنع للعبد فيه اى في الموت تخليقا ولا

اكتسابا ومبنى هذا اى مبنى كون الموت قابلا بالميت اه الموت
وجودى فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد
لان المتضادين هما امران موجودان لا يجتمعان فى محل واحد
من جهة واحدة كالسواد والبياض وهما كذا الموت
والحيوة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد بدليل
قوله تع خلق الموت والحيوة وتوجيه الاستدلال بهذه
الآية ان الموت كذا متعلق الخلق هو لا يتعلق الا بامر موجود
موجود فى الخارج فيكون الموت امرا موجودا فى الخارج
والاكثرون على انه اى الموت عدمى اى معدوم فى الخارج
لا قايم بالميت لان العدمى لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل
بين الموت والحيوة تقابل العدم والملكة لان الموت عدم
الحيوة عما من شانه ان يكون حيا ومعنى خلق الموت قدره
اى قدره الله تع الموت والتقدير احكم من الخلق لانه يتعلق
بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذى هو بمعنى الايجاد
والاختراع من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود
دون المعدوم **والاجل واحد** لما زعم الكعبى من المعتزلة
ان للمقتول اجلين القتل والموت فانه زعم ان المقتول ليس
بميت

بميت لانه القتل فعل العبد والموت فعل الله فكانه يريد
بالموت ما ليس بالقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله
اى اجل المقتول الذى هو الموت هذا القول بط لانه يؤدى
الى ان لا يكون العبد مانعا عن بقاء الله تع الى ما جعله اجلا
وهو مح لما فيه من العجز لله تع ولما زعمت الفلاسفة انه للحيوان
اجلا طبيعيا وهو وقت موته يتحلل رطوبته وانطفاء حرارته
الغريزيتين كما فى حال الشيخوخة واجلا اختراميا الاخترام
الانقطاع بحسب الافات كالقتل والامراض **والحرام رزق**
هو فى الاصل مصدر سمى به المرزوق لان الرزق اسم
لما يسوقه الله تع الى الحيوان فياكله اى فياكل الحيوان
الرزق وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا
اى التفسير المذكور اولى من تفسيره اى من تفسير الرزق
بما ينتفع به الحيوان الهاء فى به راجع الى ما الموصولة بتاويل
لفعله اولى الضمير فى لحلوه عايد الى ما ينتفع الخ عن منع
الاضافة الى الله تع مع انه اى مع الاضافة معتبر فى مفهوم
الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم اى المعتزلة
فسروه اى الرزق تارة بلفظ تارة اما فرق اى فى بعض

Copyright © King Saud University

الاحيان او مصدر وكذا مرة بمملوك ياكله اى الرزق
الحلال ونارة بما يمنع من الانتفاع به اى بمال وذلك اى
التفسير ان المذكور لا يكون رزقا للمعتزلة لا يكون الا حلالا لكن
يلزم على الاول اى يلزم من تفسير المعتزلة على الوجه الاول
ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لان الملكية غير متصورة منه
خلق وعد الله تع وقوله وما من دابة فى الارض الا على
الله رزقها وعلى الوجهين اى التفسير الاول والثانى للمعتزلة
ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تع الهاء عايد الى
ما اصلا ويهبوط بالاية المذكورة وقد اجيب عنه بانه تع قد
ساق اليه كسرة من الطعام الا انه اعرض عنه باسائه ويرجع
وبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تع معتبرة فى مفهوم
الرزق فالحلال رزق كان من الله تع البتة والا انه لا رازق
الا الله تع وحده معطوف على ان الاضافة وان العبد معطوف
على ان الاضافة يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما
يكون مسندا اى مضافا الى الله تع لا يكون قبيحا فلا يكون
الحرام رزقا لانه لا يكون مضافا الى الله تع فانه يكون قبيحا
ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والحال ان من اكل الحرام
يكون

يكون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا
ولا يكون مستندا الى الله تع والجواب ان ذلك اى كونه مستحقا
للذم لسوء مباشرة اسبابه باختياره يعنى لو قالت
المعتزلة انه لا رازق الا الله تع وحده فلا نزاع اصلا وكذا
لو قال اهل السنة ان القبايح لا تستند الى الله وما يستند
الى الله لا يكون قبيحا ولا يستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع
اصلا فاذا لم يعقل كل منهما على ما يقول له الاخر حصل الاختلاف
قال صاحب البصيرة الرزق فى اللغة سهم للقوت المقدر وهو
يذكر ويراد به الملك قال الله تع ومما رزقناهم ينفقون وقد يذكر
ويراد به الغذاء قال الله تع وما من دابة فى الارض الا على
رزقها والدواب لا ملك لها لعدم الاسباب المشروعة فكان
المراد به ما حصل الاغتذاء وقيل الخلاف من حيث العبادة
لا غير وليس فى التحقيق خلاف وهو الصواب وكل يستوفى
رزقه اى كل حيوان ياكل رزقه خلافا للمعتزلة لان
بعضهم ان سلم ان يستوفى كالانبياء وبعضه لا لان الحرام
لا يكون رزقه حلالا كان او حراما لحصول التغذى بهما جميعا
اى بالحلال والحرام يعنى كل احد لا يزيد رزقه على عمره على رزقه

Copyright © King Saud University

وما زاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من ازراقه
بل هو من ازراق من يشفع به بعده **ولا يتصور ان ياكل**
انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تع غذاء
لشخص يجب ان ياكله الى الفناء ويمتنع ان ياكله غيره واما يملكه
الملك فلا يمتنع ان يكون الرزق بعض الملك كما قال المعتزلة بل هو
مملوك ياكله المالك اى ياكله غيره وبعض اصحابنا نظر الى انواع
الاطعمة يسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق **والله تع يضل من يشاء**
ويهدى من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء الخالق
وحده الى يقدر ويحدث ضلالة مريد به ضلالته ويجد هداية
مريد به هدايته يعنى لا يتحقق الضلالة وهى سلوك طريق لا يوصل
الى المطلوب والاهتداء الى وجدان ما يوصل الى المطلوب الا
بارادة الله تع لانهما من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق
ارادة الله تع بوجوده واصل الضلالة الهلاك يقال ضل
الماء فى اللبن اذا صار مستهلكا فيه وفى التقييد اى بالمشية
فى قوله تع يضل من يشاء ويهدى من يشاء اشارة الى انه
ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق على ما قاله المعتزلة
لانه اى البيان عام فى حق الكل اى فى المسلم والكافر الا ضلال
عبارة

عبارة عن وجدان العبد ضالا المصدر مضاف الى المفعول
اى وجدان الله تع العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة وتسميته
اى العبد ضالا اذ لا معنى لتعلق ذلك بمشية الله تع رد لقول
المعتزلة الا خلق الضلال مختص بالله فتعلقه بمشيته مفيدا
واما الوجدان والتسمية فليس بمخصوص لله تع بل يصح نسبة
الوجدان والتسمية الى العبد فلا معنى لتعلق ذلك بمشية
الله تع والحاصل ان تعليق خلق الضلالة بالمشية معنى لانه
ليس عاما فى حق الكل بخلاف الوجدان والتسمية فهو قد يضاف
الهداية الى النبى عليه السلام كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو
وهو ان يقال لانم ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وان
الاضلال عبارة عن خلق الضلالة والا لما جاز اضافة الهداية
الى النبى عليه السلام بان يقال انى مضل او هاد ولا اضافة الاضلال
الى الشيطان بان يقال انه مضل اما الملازمة فلان غير الله تع
ليس بخالق واما بطلان التالى لانه يجاب الاضافة اليهما فيكون
الهداية عبارة عن بيان طريق الحق والاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالا فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الخ بمجاز المجاز
هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب

Copyright © King Saud University

من جاز الشئ يجوزه اذا بعد امور المستعمل اللفظ في مكان
معناه المجازي قد جاز مكانه الاول وموضعه الاصلي فعلى
هذا يكون المجاز مصدرا ميميا اصله مجوز المستعمل بمعنى اسم الفاعل
ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد يوجد
بان المتكلم جاز بهذا اللفظ عن معناه الاصلي الى معنى
آخر فلوحي الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم
اسم مكان بطريق السبب كما في قوله وانك لتهدي الى صراط
مستقيم واريد به البيان والدعوة كما يسند الى القرآن
في قوله ان هذا القرآن يهدي التي هي اقوم لكونه سببا
للاهتداء وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا في قوله
ولاضلنهم والعقد الواحد لا يضاف الى الكثير والى غيره
بجهة واحدة فكان المراد ما قلنا كما يسند الى الاصنام
مجازا كقوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس ثم المذكور في كلام
الشارح ان الهداية كما عندنا ان عند اهل الحق
خلق الاهتداء ومثل هداه الله في فلم يهتد مجازا بهذا
جواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال

والاهتداء

والاهتداء بخلق الله في فكيف يكون لقوله هداه مطلع فلم
يهتد معنى لانه كان معناه خلق فلم يخلق فلا يكون له اذا
معنى فاجاب بقوله مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم واراده
اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء يلازم بخلق
الاهتداء عند الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة
بيان طريق الصواب وهو يوبط بقوله في وانك لتهدي
من احببت يعني لو كان الهداية عبارة عن بيان طريق
الصواب لم يكن لقوله في وانك لتهدي اي لتقدر على خلق
الهداية ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي
عن النبي صلعم بين طريق الصواب لكل احد لمن احبه وابغضه
فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى
روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت
ابا طالب الوفاة جاء رسول الله فوجد عنده ابا جهل
وعبد الله بن ابي امية بن المغيرة قال النبي صلعم يا عم قل
لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله قال ابو جهل وعبد
الله بن امية اترغب ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله
صلعم يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب

Copyright © King Saud University

آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب وابى ان يقول
لا اله الا الله فانزل الله تع فى ابى طالب قال الله لرسوله
عم لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء قوله
من احببت يكون على معنيين احدهما احببته للهداية والآخر
احببت ان يهتدى ولكن الله يهتدى يرشد من يشاء بدينه
وهو اعلم بالمهتدين يعنى من قدر له الهدى وبقوله عم
الكلم اليم عوض من باء ولذلك لا يجتمعان وهو من خصايص
هذا الكلم كدخول يا عليه مع لا التعريف وقطع همزته وتا
القسم وقيل اصله يا الله امنا بخير فحذف بحذف حرف النداء
ومتعلقات الفعل وهمزته اسيد قوى مع انه بين البين
عم الطريق ودعا بهم عم الى الاهتداء يعنى ان الهداية
لو كانت عبارة عن بيان طريقة الصواب لم يكن لقوله عم
اللهم اهتدى قوى معنى لانه عم بين طريق الصواب لقومه
فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عم
لانه عبث فتبين ان الهداية خلق الاهتداء والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة بالفعل
الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب
سواء

سواء حصل الوصول الى الاهتداء او لم يحصل وما
الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تع اى
من جملة اصول الحق ان ما هو اصلح للعبد ليس بواجب
على الله تع خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء فى انه هل يجب
على الله تع شئ من الاشياء اهلا فقال اهل الحق انه لا يجب
عليه شئ من الاشياء لان الواجب حكم من الاحكام لا يثبت
الا بالشرع ولا حاكم على الشارع الذى هو الله تع فلا يجب
عليه فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان
الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم واذ استوجب
بتركه الذم كان البارى تع ناقصا لذاته مستكملا
بفعله وهو منزه عليه تع وقالت المعتزلة وجب على الله تع
امور وهو اللطف اللطف والثواب على الطاعة والعقاب
على الكفر الكبائر قبل التوبة واذ يفعل الاصلح لعبده
عن المعصية واما الثواب فهو يقع مستحق مقترن
بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تع جزاء
على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تع
ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة

Copyright © King Saud University

على الكبايرعليه ثم عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله ثم عالم
بقبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل ذلك يفعل ذلك
وغير ذلك من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب الاقرار
والتمكين والا لما خلق الكافر المعذب الفقير المعذب
في الدنيا ثم والاخرة لان الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا
ولما كان له الله ثم منة على العباد بسبب اعطائهم النعمة
ولما استحقاق الشكر في الهدايه واضافة انواع الخير
لكونها الى المذكور اداء للواجب واداء الواجب
لا يوجب شيأ من ذلك قبل ايجاب الحكمة واقتضائها
لا يمنع على الامتناء الا يرى ان منة الولد المشفق واجب
على ولده عقلا وشرعا مع انه لا اختيار له في شفقته على
ولده فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه ولكنه ارحم
لعباده من الوالد بولده كما ورد في الخبر الصحيح فاجاب
رحمة وحكمته لا ينافي وجوب امتنانه على عباده ولما
كان امتنانه اى الله ثم على النبي فوق امتنانه على ابي
جهل لعنة الله عليه اذا جعل الله ثم لكل واحد منهما
الى من النبي والى جهل غاية مقدوره من الاصلح له

قبل

قبل التوبة وغيره فيما يوجب الحكمة كاعطاء القدرة والعقل
والنبي لا يوجب التوبة ثم فضله عليهم والله ثم فضل انبياءه
باعطاء النبوة والعقل التام والتاييد بالملك فلزامن عدم
عليهم فوق ما يمن على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة
ولما كان السوال العصمة اى الحفظ من المعاصي باذ يقال
اللهم اعصمنا والتوفيق وكشف الضراء اى دفع البلاء
والبسط اللهم البسط والخصب والرخاء عطف تفسير مع خبر
كان قبل السوال من اسباب الحكمة الموجبة للاجابة ولذا
قال عمر اذا الله حيي كريم اذا رفع عبده مع الحياء تغيير
وانكسار بغير الانسان من لحوق ما يعاقب به ويذمه والحياء
فيه ثم يحمل على مقتضاه وهو وجوب الاجابة لان عالم بجعل
الضمير المستتر في يفعل راجع الى الله ثم والهاء الى ما في حق كل
احد فتوسعة اى ضد المضيقة له اى لكل احد يجب على الله
تركها اى ترك المقدرة ولما بقي بقدرة الله ثم بالنسبة الى
مصالح العباد شيء اذ قد الى في الواجب ولعمرك والعمر واحد
فاذا قسما فتحوا العين لاغير لان الفتح احق عليهم وكلهم
يكثرون الفتح بالعمر ك ولعمرك فلزموا الاخف اذ مما سد

هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اي اكثر اصول
المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك اي الفساد
لقصور نظرهم اي نظر المعتزلة في المعارف الالهية اي العلوم
المتعلقة بذات الله تع وصفاته الثبوتية والسلبية مر
ورسوخ في باس الغائب عن الحس على الشاهد في طباعهم
وغايب مشتبهم اي عسكهم في ذلك اي في وجوب الاصلح
او ترك الاصلح يكون بخلا وسفها اذ مع علمه وقدرته في موضع
رفع بكونه خبر مبتدا ومبتداؤه قالوا الحكيم اذا امر بطاعة
وقدر ان يقطع المامور ما يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان
مذموما من زمرة البخلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعط الوزر
لتحرك يدا او لم يعلمه بالصلوة وهذا ظاهر اجيب بان هذا
انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار
وجوابه ان منع ما يكون حق المانع اي اللايق على الله تع
ان يمنع وقد ثبت الثاني بالادلة القاطعة كرم
وحكمته وعلمه بالعواقب اي عواقب الامور يكون اي
المنع المذكور محض عدل وحكمة يكون مع علمه وجزه في
موضع رفع بانه خبر ان في قوله ان منع ما يكون وقوله وقد ثبت
جملة

جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى
وقد ثبت ان حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة
فلا يجب عليه رعاية الاصلح قبل هذا ايد بقوله يؤيد كلام
المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا
لحكمة كوجوب الاصلح عنه حكمة ولزاما في الكشاف فان
لم يقفوا لهم فانك انت العزيز الحكيم فلم لم يقولوا بوجوب
ثبوت ثواب المطيع وعقاب العاصي مطلقا بل جوزوا ان يكون
كسب الحكمة ثم كيت شوى اي على ما منع وجوب الشيء
على الله تع ليس معناه اي منع الوجوب استحق تاركه
الذم والعقاب وهبوط اي عدم كونه مع الوجوب استحق
تاركه الذم والعقاب ظاهرا لانه وجوب شرعي ولا شارع
عليه ولا لزوم صدوره عنه اي صدور الفعل عن الله تع
بحيث لا يمكن ان لا يقدر من الترك بناء تعليل لقوله ولا
لزوم على الاستلزامية الترك محالا من سوء من بيان محالا او
جهل او عبث او بخل وكونه كذلك لانه ان لزوم صدوره عنه
بحيث لا يمكن منه الترك رفض لقاعدة الاختيار لانه لو لم
يكن الباري تع قادرا على فعله فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة

وميل الى الفلسفة ظاهر الفوار اى الفساد ولانه قول بكون
الله تع موجبا بالذات لا فاعلا وبالاختيار وهو مذهب
الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تع فاعل
بالاختيار وليس لهم فيه الانكار **وعذاب القبر**
اى العذاب قبل الحشر ولو في قعر البحر وحوصل الطيور
وبطون السباع اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر
ثابت **للكافرين وليعض عصاة المؤمنين** وهم الذين
ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل على
البدن وقيل عليهما ويبغي ان تفسر بحقيقة ولا تشتغل
بكيفية خص البعض لان منهم من لا يريد الله تع تعذيبه
فلا يعذب **وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تع**
متعلق بقوله وعذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة **ويريده**
وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب اى اكثر الكتب من الاقتصار
بيان ما على اثبات عذاب القبر دون تنعيم بناء على تقليل الاقتصار
على ان النصوص الواردة فيه اى في اثبات عذاب القبر اكثر من
النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة في القبر وعلى ان عامة
اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر اى ابلق

من ذكر

من ذكر تنعيم اهل الطاعة اى تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى
من تركه ولان النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص
في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر
دون تنعيم اهل الطاعة **وسوال منكر ونكير** اى من اصول
اهل الحق ان سوال منكر ونكير حتى سميا بهذا الاسم لان
الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير في
المنكور من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر في النكير وهما ملكان
ملكانا يد ظلان القبر فيسئلان العبد عن ربه ودينه وعن نبيه
بان يقول من ربك وما دينك ومن نبيك قال السيد ابو
شجاع من المشايخ ان للصبيان سوالا كذا للانبياء عند البعض
والاصح ان الانبياء لا يسئلون لان غير النبي يسئل عن النبي
فكيف يسئل عن نفسه ويسئل اطفال المؤمنين بالاتفاق
وتوقف ابو حنيفة رحمه الله عليه في اطفال المشركين في السوال
ودخول الجنة وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا حجة
للمؤمنين وهم العلماء المذكورون في الكتاب الكريم **ثابت** كل
من هذه الامور الثلثة **بالدلايل السمعية** لا بالامور العقلية
قيد بالامكان لان الممتنع الذي اخبر بانتفائه الصادق اى النبي عليه

Copyright © King Saud University

على ما نطق به النصوص قال الله تع النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا النار من ينور نورا اذا انفرد لان فيها دكة اضطرابا
والنور مشتق منها الضمير فيها عايد الى النار ومعنى الغدو
اول النهار ومعنى الاعشى آخر النهار عن عشى النار العين
اذا انقض نورها ومنه الاعشى ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب قال ابن عباس رضى الله عنه يعرض
ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقابل رضى الله عنه
يعرض كل كافر على منازلهم من النار مرتين وقال ابن
مسعود رضى الله عنه ارواحهم في جوف طير سود يبرون
منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح الشهداء
في جوف طير خضر ناوى الى قناديل معلقة بالعرش وارواح
آل فرعون في جوف طير سود تغدو وتروح على النار والاية
تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيمة
وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار
يعرضون عليها فيه وجهان احدهما النار مبتدا ويعرضون
خبره والثاني ان يكون بدلا من سوء العذاب وتقرأ النار بالنصب
بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يفعلون النار وكذلك

يعرضون كل يوم مرة

ولا موضع

ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل من موضع حال اما من النار
او من ال فرعون ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد
العذاب في الآخرة فيكون العذاب في الدنيا قوله ادخلوا
يقرأ بوصل الهمزة فيكون ال فرعون منادى بحذف حرف النداء
تقديره يا ال فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء يكون ال فرعون
مفعوله الاول اى يقول الله تع للملائكة يعني يقال يوم ادخلوا
ال فرعون قراءة ابن كثير وابو عمرو وابن عامر ادخلوا بضم الالف
وهكذا اذا قرأ عاصم في رواية ابى بكر والباقون بفتح الالف
وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا بالضم فمعناه ادخلوا يا ال فرعون
اشد العذاب فصار الآل منصوبا بالنداء ومن قرأ ادخلوا بالفتح
ومعناه يقال للخزنة ادخلوا ال فرعون يعني قوم فرعون اشد
العذاب يعني اسفل العذاب وصار الآل منصوبا لوقوع
الفعل عليه وقال الله تع اغرقوا فادخلوا نارا الفاء للتعقيب
فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال
قبل ادخال الذين في القيمة انما هو عذاب القبر وقال عليه
السلام استنزهوا اى امتنعوا من البول فان اكثر عذاب القبر
منه وقوله تع يثبت الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في

Copyright © King Saud University

في عذاب القبر اذا قيل له اى للميت من ربك وما دينك
ومن نبيك فيقول ميت ربي الله ودين الاسلام ونبيي محمد ﷺ
والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله وقال عليه السلام اذا
قبر الميت اى اذا وضع الميت هذا دليل على سوال منكر ونكير
اتاه ملكان اسودان ازرقان غيابا يقال لاحدهما منكر
وللآخر نكير الى آخر الحديث وقال ﷺ القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران روى اسباط السدى رضي الله عنه
قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح الوجه
اسود اللون منتن الريح فاذا اراه قال ما اقبح وجهك
فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول
كذلك كان منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه
في قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له انى كنت
احملك في الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحملني
وكب على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك قوله وهم يحملون
اوزارهم على ظهورهم ويقال هذا على سبيل المثل انهم يحملون
اوزارهم يعني وبال ذلك ويقال فترت ظهورهم حسنا
من الاثام والوزر في اللغة الثقل قال المفسرون ان المؤمن

اذا

اذا خرج من قبره استقبله حسن شيء صورة واطيبه ريحا
فيقول انا عملك صالح حال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم
فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا وبالجملة
الاحاديث الواردة في هذا المعنى اى في عذاب القبر ونعيم اهل
الطاعة وسوال منكر ونكير وفي كثير من احوال الآخرة كالميزان
والصراط والحوض متواتر المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر
اى متواتر بطريق الاجمال وان كانت جزئياتها لا تبلغ حد التواتر
وانكر عذاب القبر ونعيم القبر وسوال منكر ونكير بعض المعتزلة
والروافض والخوارج العلوية قالوا ان الرسالة نزلت
من الله تع الى علي رضي الله عنه وان جبرائيل قد اخطاء ويصلون
عليه والجماعة تقول قال الله تع عز وجل محمد رسول الله والذين
معه اشداء على الكفار الاية وقال الله تع ما كان محمد ابا احد من
رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تع
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اى الموت في الدنيا
وقوله تع امتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكان الاحياء ثلثا
في الدنيا وفي القبر والحشر لان حياة يعقبها الموت والاماتة
اثنتين في الدنيا وفي القبر اجيب بان اثبات الواحد والاثنين

لاينفي الزيادة فقوله امتنا اثنتين فالموتة في الدنيا //
والقبر وكذا الاحياء وتركب احياء الآخرة لانها معاينة
عندهم احيينا قبل اثبات الواحدة في الاية الاولى بالطريق
الحصر فنفي الزيادة فاما حياة البرزخ فتمام الى الحشر الا
لما استمر عذابه وتنعيمه لمكن حياته كالموت بالنسبة
الى حياة الحشر فيصح القول بان الحياة ثلث لان الميت
جماد لاحياة له ولا ادراك له فتعذيبه محال وجوز بعض
المعتزلة تعذيب الموتى بلا حياة لانا الحياة ليست بشرط
لادراك النعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير
معقول قال ابن الراوندي كل ميت حي يدرك لكن الحجة
الافة عن الافعال الاختيارية اجيب عن الاول بان انفكاك
الادراك عن الحياة لا يعقل اصلا وانفكاك الحياة عن الادراك
عن الافعال اختيارية معقول كما في المحبوس فلعل الروح
بعد خرب البدن يبقى تعلقه بقدره لكن لا يتحرك به لعدم كون
القدر في حكمه وتقدره والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع
الاعضاء او اجزاء الميت او بعضها نوعا من الحياة وقدر
ما يدرك المرء العذاب او لذة النعيم اتفق اهل الحق على

انه تعالى

انه تعالى يعيد في القبر حياة كما تواتر انه هل يعيد الروح ام لا
وامتناع الحياة بلا روح ممنوع وانما ذكر في الحياة الكاملة التي
تنشأ من الافعال الاختيارية قبل ارتكاب المعاصي انما هو باختيار
الروح وشعوره فلا يلزم من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب
الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن وهذا لا يستلزم هذا
جواب سائل وهو ان يقال ان خلق الله تعالى فيه نوعا من الحياة
لزم اعادة الروح والموتية الى الفرع الجديد ولزم ان
يحس الميت ويضطرب في قبره ولزم اذ يرى اثر العذاب عليه واللوازم
كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم اعادة
الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه
اي على الميت بهذا اخرج الجواب عن شبهة المنكر بان نضع للميت
في قبره ونرى باقيا بحاله ونضع الميت في صندوق صنق ولا
يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدرك ان القادر على احيائه
قادر ابقائه بحاله وعلى توسيع الضريح او تضييقه اتفق اهل
على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية
فلهذا لم يعرف حياته ولا تشكل عليه جواب المنكر ونكير لان
الروح ينطق بنطق مسموع كنطق الكتابة والملك يسمعه //

حتى ان الغريق في الماء هذا دليل على عدم الاستلزام في الماء
والمأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب
وان لم يطلع عليه ومن تامل في عجايب ملكه وهو الشاهد
المحسوس وملكوته وهو عالم المغيبات وغرايب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة نصب اما على الحال
او المصدر اعلم كانه جواب سوال مقدر وهو انه تعالى لم افرد
المص احيانا بالذكر ولم يدرج في بحث احوال البعث بل هو
متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فالجواب بقوله واعلم انه
لما كان احوال القبر هو بوسط لانها هو نهاية الدنيا
وبداية الآخرة بين امر الدنيا والآخرة اورد المص بالذكر
ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بالآخرة
ودليل الكل اي ما يتعلق باحوال الآخرة انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق اي الرسول عليه السلام ونطق بها الكتاب والسنة
فتكون ثابتة وحرج بحقية كل تحقيقا وتاكيدا او اعتناء بشانه
يعني ان المص لم يصرح بحقية كل واحد من احوال عذاب
القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة وصرح بحقية
كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر بادا كل واحد منها

القبر

عالم

قوله

قوله حق فقال **والبعث** وهو ان يبعث الله الموتى يحي ميت
من القبور بان يجمع اجزاءه الاصلية وهي الاجزاء التي تكون
الحيوانات خلقة عليها وهي الباقية من اول العمر الى آخره
ويعيد الارواح اليها **حق** لقوله تع قل يحييها الذي انشاها اول مرة
تع جواب من قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله تع ثم انكم يوم
القيمة تبعثون الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة
الدالة بحشر الاجساد وانكر اي البعث الفلاسفة بناء على
امتناع اعادة المعدوم بعينه يعني شبهة الفلاسفة الاخر
الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا
ممنوع لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم
عين ولا اثر حتى يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده
مجوز وجوده اما ان يكون لذاته او لغير لا جايز ان يكون
لغير والا لزم التسلسل ولذا كان جواز وجوده لذاته انه
يبقى جواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا ثم العدم ينقسم في
علم الله تع الى ما سبق له الوجود والى ما سبق له الوجود كما ان
المعدوم الازلي ينقسم الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فغرض
الاعادة ان يتبدل الله تع بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود

Copyright © King Saud University

وبعبارة اخرى ان الشيء اذا عدم فانه بعد العدم جايز الوجود
والله تع قادر على جميع الجايزات فوجب القطع بكونه قادرا
على اعادته بعد العدم وهو مع انه لا دليل لهم عليه انما على امتناع
اعادة المعدوم بعينه غير مفرد بالمقصود وقوله وهو معتمد اه
غير مفرد خبره لان مرادنا بالبعث انه الله تع يجمع الاجزاء الاصلية
التي صار معها حال التوكد وهو العناصر الاربعة للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم
اعلم انهم اختلفوا انه هل يجب اعادة الاجساد بالايجاد بعد الفنا
بالكلية او بالجميع بعد تلاشي الاجزاء والحق الموقوف وهو
اختيار امام الحرمين اولم يدل قاطع على تعيين احدهما اصح
من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله
تع كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان اجيب
عن الاول بان الظاهر ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخوضوا
في البحث عن كيفية فناء العالم وعن الايات بان هلاك
الشيء هو وجه من الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء هو
الخروج عنها بحصل بتفريق الاجزاء وان دل دلالة
على وجود الصانع وقوله تع وهو الاول والاخر معناه

الاول

الاول من كل شيء والاخر منه فلا يدل على فناء العالم بالكلية
وقيل معناه التفرد بالالوهية وصفات الكمال وبهذا اسقط
بهذا اشارة الى قوله لانا مرادنا بالبعث ان الله تع يجمع الاجزاء
الاصلية ما قالوا اذ قال الفلاسفة في دليل امتناع اعادة
المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد انه لو اكل انسان
انسانا آخر بحيث صار ماكول جزء منه اذ من الاكل فتلك
التاء بمعنى الباء واللام بمعنى ذا والكاف مشار اليه وكلاهما
اشارة الى المؤنث الاجزاء اي الاجزاء التي كانت للماكول ثم
صارت جزءا للاكل اما ان يعاد فيهما اي في الانسان وهو يحيء
لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه ان شيء واحد في شخصين
متباينين او في احدهما فلا يكون الاجزاء معادا بجميع
اجزائه وذلك اشارة الى بيان سقوط ما قالوا الان
المعاد هو الاجزاء الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء
الماكولة فضلة في الاصح ظل الاصلية فانا نعلم ان الانسان
باق مدة والاجزاء التي يحصل من الغذاء يتزايد عليه ويزول
وينقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف فيجوز
لنا ان يقال لا اعادة الى ما ليست من اركان اصل الخلق ثم

يعاد ه

فان قيل من طرف الفلاسفة بهذا الى البعث قول بالتناسخ
والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان
آخر نسخا وبدن حيوان آخر مسخا وبجسم بناتي فسخا
وبجسم جامد رسخا والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشئ
واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس لان البدن الثاني للميت
هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة بيان ما في
لما جرد مرد قال لم يدخل اهل الجنة جرد امرد اكحلين
اتياء ثلث وثلثين الجرد جمع اجرد وهو الذي لا شعر على
جلده والمرد وهو غلام لا شعر على ذقنه وقيل اذا حمل
جرد على سوى الذقن وجاء مرد مبنيا للذقن كان تغييرا
الوضع الجرد واذا حمل على العموم كان مرد كاصفة بجرد لم يسند
لان الجرد قد يتناوله بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوى به
التقديم اى مرد جرد فيحمل المرد على العموم والجرد على سائر
الاعضاء سوى الرأس بهذا الحديث يتبدل كون البدن
الثاني غير الاول يجب الشخص وكذا قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اتفقوا ان الاطفال
يحشرون بعد تغير الصور في تلك الصورة واما قبله فقد
قالوا

قالوا به لطفل وان الجاحظ فرقه مثل احد وقال اهل اللغة
اصل جهنم جهنام وهي بئر لها قعر فحذفت الالف وشددت
النون فسمي جهنم وقيل معرب من كه اكلن بمعنى كلمن حمام
ومن ههنا الممكن ان يكون القول بالبعث قول بالتناسخ قال
من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا
قلنا من طرف اهل السنة انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول في لم يكن الخاصية
بينهما وانى مثل ذلك اى تعلق النفس للبدن الثاني الذي
هو مخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول تناسخا كان او
مسخا او نسخا او تراعا وبجرد الاسم اى النزاع يكون لفظيا غاية
ما سميتناه بهذا المثل اعادة الروح الى مثل هذا البدن نسخا
وسميتهم تناسخا ولا دليل على استحالة اعادة الروح
الى مثل هذا البدن الذي هو مخلوق من الاجزاء الاصلية
بل الادلة قائمة على حقيقة اعادة الروح سواء سمي تناسخا
او لا والوزن حق الخ من جملة اصول اهل الحق ان وزن
الاعمال للكفار والمسلمين حق لقوله تع والوزن يومئذ الحق
فيه وجهان الوزن مبتدأ ويومئذ خبره والعامل في الظرف

Copyright © King Saud University

محذوف اى والوزن كائن يومئذ والحق صفة للوزن او
خبر مبتدا محذوف الثانى ان يكون خبر مبتدا محذوف اى
هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز على هذا ان يكون الحق
صفة لئلا يفصل بين الموصوف وصفته والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال ذهب كثير من المفسرين الى ان
له كفتين ولسانا او شاهدين وقد ورد فى الخبر الصحيح
تفسيره بذلك والعقل قاصر عن ادراك كيفيته فيما
يحتمل كيفيته يجب تاويله اتفاقا كمسئلة الجهة والجسمية
والكرة المعتزلة ذاهبون الى ان المراد بالوزن فى الاية هو العدل
او الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات هو السمع
والمعقولات العقل فلذا ذكره بلفظ الجمع قال الكريم فاما
من ثقلت موازينه والاظهر ان الميزان واحد اجيب
بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر
ان يعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص واذا تحدد انه لا
الاعمال اعراض اذا امكن اعادتها لم يمكن وزنها اى لانا نقول
اذ اعادة الاعمال ممكن وليكن سلمنا انها ممكنة لكن لا يمكن وزنها
لانها ليست لها صورة ولا ثقلة لانها لا يكونان الا باجسام متوازن

ولا

ولا مقدار للاعمال ولانا معلومة الله تع فوزنها عبث
والجواب عن استدلال المعتزلة انه قد ورد فى الحديث ان
كتبت الاعمال اى الصحايف التى كتب الحفظة فى الدنيا هى التى
توزن فلا اشكال بهذا جواب عن الاستدلال الاول وروى
عن ابن عباس رضى الله عنه يوزن الحسنات والسيات
والميزان فاما المومن فيوتى بعمله فى احسن صورة فيثقل
حسناته على سيئاته وقال بعضهم لا يوزن على الكفار وانما
يوزن الاعمال التى بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه وتع
يضع فى كفة ميزان السعداء ثقلة وفى كفة ميزان الاشقياء خفة
وهى علامة للسعادة والشقاوة وقيل يجعل الحسنات
اجساما لطيفة نورانية والسيات اجساما ظلمانية قال ابو
بكر رضى الله عنه انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم
القيمة باتباعهم فى الدنيا الحق وثقلت عليهم وحق الميزان
ان لا يوضع فيه الا الحق اذ يكون ثقيلا وانما خفت موازين
من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم فى الدنيا الباطل
وخفه عليهم وحق الميزان ان لا يوضع فيه الباطل ان يخف
وعلى تقدير تسليم هذا جواب عن الاستدلال الثانى للمعتزلة

الآى

كون افعال الله تع معللة بالاغراض ولعلة الوزن حكمة تغرض
والحكمة احكام الشئ واصلاحه عن الخلل لا تطلع عليها بقوله
لامر اولا ان افعال الله تع التي من جملتها الوزن معللة بالاغراض
والعلل الغائية بل انها معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال وان
كان معلومة له ولئن سلمنا انها معللة بها ولعلة الوزن
بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لا نعلمها وعدم اطلاعنا
للحكمة لا يوجب البعث **والكتاب** اى من جملة اصول
اهل الحق ان الكتاب حق المثبت اى المكتوب فيه كل طاعة
العباد ومعاصيهم بوفق صفة الكتاب واحوال المؤمنين
باعيانهم والكفار بشخصهم ووراء ظهورهم **حق** لقوله تع
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اى مفتوحا
قوله تع نخرج يقرا بضم النون ويقرا بياء مضمومة وياء
مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال على هذا اى يخرج
محله مكتوبا ويلقيه صفة للكتاب ومنشورا حال من الضمير
المنصوب ويجوز ان يكون نعتا لكتاب وقوله تع واما من
اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا اى سهلا
لا يناقش فيه كما يناقش اصحاب الشمال وسكت عن حكم

الجزء

ليست ٥

الحسنات يعني لم يقل المحو والحساب حق والحال انه من جملة
اصول اهل الحق اكتفاء بالكتاب والحكمة في الكتاب ان المكلف
اذا علم ان اعماله تكتب عليه ويعرض على رؤس الاشهاد كان
ابلغ في زجره عنها. عن المعاصي وان العبد اذا وثق بلطف
سيده واعتمد على عفوه وستره لم يخشم احشاءه من
خدمته المطلعين عليه والكره المعتزلة زعما منهم انه عبث
والجواب ما مر **والسؤال حق** اى من جملة اصول اهل الحق
ان سؤال الله تع عن العباد حق لقوله ع ما منا الا يدنى المؤمن
اى يقربهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تع منزه عنه
فيضع عليه كنفه اى حفظه اى يزيل عصمة الكنف الحاجب وجناح
الطير كنفه المكنف الساتر يقال في كنف الامير اى في حفظه
ويستر عطف تفسير ويقول الله تع اتعرف ذنب كذا فيقول العبد
نعم اى رب حتى قرره اى جعله مقرا بان اظهر له ذنوبه
والجاده اى الاقرار بها وراى في نفسه اى راء المؤمن في
ذاته الواو للحال انه قد هلك قال الله تع ستر تها في الدنيا
في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب
لا يغفرها يومئذ الا الله واعلم ان ستر تها عليك لان العبد

انام

في الدنيا كان باكتساب العبد ايضا فيعطى كتاب حسناته
واما الكفار هذا الخ من تتمة الحديث والمنافقون فينادون
لهم على رؤوس الخلايق اى وسط الخلايق بهولها الزين.. كوبداء
على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والكذب بهوا لجزء عن الشئ
على خلاف ما هو به الآخر متفق به الكلام لتنبيه المخاطب
وقيل معناه حقا اصل اللغة البعد العبد والطرد
يقال الشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذ اتلاعن اثنان
فان كان احدهما مستحقا للعنة رجعت اللعنة اليه وان لم
يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد
هناك موضعا فتحذر رفعته الى الذى تكلم به ان كان اهلا
والا لم يكن اهلا للذكر رجعت الى الكفار وفى بعض الرواية
الى اليهود بهذا السوال فى المواقف عند الحساب واما
قوله تع لا يسال عن ذنبه انس ولا جان فمحمول على حالة
من فيورهم الى الموقف قيل مواقف القيمة ثمانية
وقيل خمسون الفا وقد وردفى الحديث انه يكون على المؤمنين
قدر صلوة مكتوبة صلاها فى الدنيا والحوض حق الا من
جملة اصول اهل الحق الحوض حق لقوله تع انا اعطيناك
الكوثر قال عرض الحوض شهر فى الجنة وعدينه زنى وقيل

انه حوض

انه حوض فى الجنة اولاد النبى واتباعه او علماء امته
او القران ولقوله عم حوضى مسيرة شهر وزواياه
اى اطرافه سواء مادة والاصح ما هو لقولهم
ماهيت الركبة بهوه وفى الجمع امواه فلما حذفت الواو وانفتح
ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلت الواو من الهاء همزة وليس
بقياس ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه بجمع
كوز اكثر من نجوم السماء الهمزة تبدل من واو قلبت همزة
لو قوعها طرفا بعد الف زايدة من شرب فلا يظمأ ابدا الى
لا يعطش ابدا والاحاديث فيه اى فى اثبات الحوض كثيرة
فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع لتلذذه قلت يجوز لتلذذه
بجهات اخر غير قطع العطش او معناه من شرب منه وقدر له
دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ ابدا والصراط حق
اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق وهو ممدود
على متن النار على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اى يمره اهل الجنة وتزل اقدام اهل النار اعلم
ان الصراط صورة ظهر الله الذى وصف شريعته لعباده
فى الدنيا فمن استقام فى الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم

فى السماء ه

فقد زلت الى دركات النار وكل عمل تكتب به الدنيا يمتثل
بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عم يخرج الناس يوم
القيمة عشرة اصناف في صورة الخنزير وقردة وكوذكر في
صورة النملة البرد وذكر حسب اعمالهم الخبيثة والكيئة
والكفر المعتزلة لانه لا يمكن الجبر عليه فان امكن فهو تعذيب
للمؤمنين ذاهبين الى الا المراد به طريق الجنة والنار المشار
اليه بقوله تع سيهديهم ربهم وبالهم وقوله تع فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيد الادلة الواضحة وقيل العبادات
من الصلوة والزكوة وغيرهما والجواب عنه انا الله تع قادر
ان يمكن من الجبر عليه وسيرانه عطف تفسير على المؤمنين
ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف او اللامع ومنهم كالريح
العاصفة ومنهم كالجواد وهو الفرس الذي يتحرك سرعة //
الى غير ذلك مما ورد في الحديث كالماشي على الماء والطيران
في الهواء **والجنة حق** الجنة المرة من الجن وهو مصدر
جنه اذا ستره سمي بها البستان للظل للبقاء اغصانه للمبالغة
كانه بستان ما تحته ستره واحدة ثم البستان لما فيه من الاشجار
الاشجار المتكاثفة المظلة ثم دار الثواب لما فيها

من الجنان

من الجنان وقيل سميت بذلك لانه يستتر في الدنيا ما اعد فيها //
للبشر من النعم **والنار حق** لان الايات والاحاديث الواردة
في شانها اكثر من ان يخفى واكثر من ان يحصر لم يرد نص صريح
في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السماء السبع
وتحت العرش لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
ولقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان الجنة المأوى
بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند السدرة لا يستلزم كون
كل جزء منه عندهما فان له الامر عندك وليس كل جزء منها عندك
اما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة
فوقه بجمال ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله باق محل
كما ذهب اليه ان المصلوب في الهواء والماكول في البطون معذب
بالنار او منعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي المحكم كفى بك
حجة على هذا ما روى انه عم صلى صلوة الخوف فقالوا يا رسول
الله رأيناك في الصلوة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال اني رأيت
الجنة فتناولت منها عنقودا واخذته لاكلمه فيه ما بقي الملك
الدنيا وقال عم الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار

تمسك المنكرون اى الفلاسفة بان الجنة موصوفة بان عرضها
كعرض السماء والارضين وهذا فى عالم العناصر لان عالم
العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا فى
الاصغر لانه لا يسعه او كانت موجودة فى عالم الافلاك او فى
عالم آخر خارج عنه وايضا يستلزم الخرق والالتيام وهو
باطل على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثل يقولون
بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا انه عالم المثل
لا من جنس المحسوسات كما قاله الاسلاميون قلنا هذا مبنى على
اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه وهما اى الجنة
والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد لان قوله موجودتان
يعلم من قوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما اعدتا لجزاء
يوم الجزاء وتمسكوا بانهما لو وجدتا الآن فاما فى عالم العناصر
او فى عالم الافلاك او فى عالم آخر والكل باطل كما قاله الحكيم ولزم
من دليلهم نفى وجودهما مطلقا قلنا فى شرح المقاصد لزوم ذلك
ممنوع لان افناء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لا
يستلزم خرق الافلاك فيه تامل لنا قصة آدم وحواء وذلك
ان الله تعالى خلق آدم واسكنه الجنة والقى عليه النوم فكان

بين

بين النوم واليقظة فخلق من اضلاعه اليسرى حواء
فلما استيقظ قيل له يا آدم ما فعال المرأة لانها خلقت من
المرأة فقيل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حى وقد قيل
انما سميت حواء لانها كانت على شفير هاوية يعنى حال ويقال
لان لونها يضرب الى السمرة وسميت حواء من قولك احول كقوله
تع وجعله غثاء احوى آدم اسمه العجمى كاذر وصاح واشتقاقه
من الادمة بالفتح بمعنى الاسودة او من ادیم الارض لما روى عنه ع
قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها وخلق آدم او من الادم
والادمة بمعنى الالفة والايات الظاهرة فى اعداء هما مثل اعدت
للكافرين بلفظ الماضى له وقوله ع اعددت لعبادى الصالحين مالا
عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر اذ لا ضرورة ع
فى العدول عن الظاهر فان عوض عنه قوله تع تلك الدار الآخرة
نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا اى فان
عوض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة
والنار مخلوقتان الان موجودتان ولكن عندنا ما ينفيه وهو
قوله تع تلك الدار الآخرة نجعلها الاية فانها تدل على انهما غير مخلوقتين
مخلوقتين الان قلنا الدخول بعد المعارضة يحتمل المال والمآل

Copyright © King Saud University

والاستمرار يعني ان هذه الاية تحتمل ان تكون للاستقبال دون
الحال والاستمرار وبالاحتمال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون
الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق فلا يصح حجة لهم ولئن سلم
قصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة الى لو سلمنا انه للاستقبال وانه
معارض لقوله تع اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة
آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فيكون الجنة والنار
مخلوقتين الآن ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه سبحانه
كان خلق ارض فلسطين او بين فارس وكرمانا خلق الكرة امتحانا
لآدم وحمل الاهباط على الانتقال هذا الى ارض الهند كما في قوله تع
اهبطوا مصرا وفيه نظر لان الهبوط قد يستعار للانتقال اذ ظاهر
امتناع حقيقته والتبعاد عنا وهناك ليس كذلك قالوا الدال المنكر وقع
على عدمها الآن لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك الهلاك في الاصل
انتهار الشيء في الفساد اكل الجنة اكل ثمرها الذي يؤكل كقوله تع
اكلها دائم لكن اللازم اي دوام اكل الجنة باطل لقوله تع كل شيء
هالك الا وجهه وكذا الملزوم قلنا لا نسلم انه لا يمكن دوام
اكل الجنة بعينها لان المراد بالاكل المأكول وهو ثمار الجنة //
بالاتفاق المغيرين وذلك غير دائم ضرورة فنابه عند اهل الجنة تاما

باكلهم

يأكلهم واما المراد بقوله اكلها دائم الدوام بانه اذا قطع
منه شيء يعني من اكل الجنة جيء ببدله يعني المراد بالدوام بالنوع لا
الدوام بالجزء والشخص وبهذا ان الدوام المذكور لا ينافي الهلاك
لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الهلاك الخروج
عن الانتفاع به كما حين الهلاك وليس كذلك وان سلمنا ان الهلاك
يستلزم الفناء يجوز ان يكون المراد به الى بقوله كل شيء هالك الا
وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى امكان الوجود الامكاني
بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم قال بعض ارباب المكاشفة
لا وجود الا للواجب لكن ينعكس ظله في مرآيات الممكنات فتظن
انها موجودة فكل ممكن هالك في نفسه وكان الله ولم يكن شيء والان
كما كان وهذا قول خارج عن طور العقل حاصل هذا الجواب
ان يقال لانسلم ان اللازم باطل لانه لا ينافي بعدين الاتيين فان
المراد من دوام اكل الجنة في قوله تع اكلها دائم هو الدوام
النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تع كل شيء هالك
الا وجهه هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي فلا ينافي بين الدوام
النوعي والهلاك اللحظي واما الثاني بين الدوام الشخصي
والهلاك الدائمي فلو سلم ان المراد بالدوام الشخصي لكن لا نسلم //

انه ينافي قوله تع كل شئ هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك
ليس الانعدام والانتفاع بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع به
وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاع ولو سلم ان المراد بالهلاك
هو الانعدام والانتفاع لكن لا ينافي قوله تع الخالدين فيها الخ
لان المراد من قوله كل شئ هالك الا وجهه ان كل ممكن ع حد ذاته الخ
باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلها اى دائمتان لا يطرء عليهما
عدم مستمر لقوله تع في حق الثقلين خالدين فيها ابدا واما ما
قيل كانه اشارة الى جواب سوال وهو ان يقال انه قوله المصنف
باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اصلها ينافي ما قيل من انهما اى
الجنة والنار تهلكان ولو لحظة فاجاب بقوله فاما ما قيل //
من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تع كل شئ هالك الا وجهه
فلا ينافي البقاء جوابا اما بعد المنع اى قوله لا يطرء عليهما
عدم مستمر على انك قد عرفت اشارة الى قوله على ان الهلاك
لا يستلزم الفناء انه لا دلالة في الاية ع قوله كل شئ هالك
الا وجهه على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى
اهلهما وهم اصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية وهم
قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار //

فالمتمتع

فاستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذا قام الله
العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم افنى الله تع الجنة والنار
واهلهما اصحيح ابقوله تع هو الاول والاخر واصحيح ابان
القوة الجسمانية متناهية عدة فلا بد من فنائهما بان الاحراق
يفني الرطوبة واليبوسة وهما شرط الحياة معه خروج عن
قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية
كما يبين في موضعه وعن الثاني بان الحيوة يخلق الله تع بلا اشتراط
اليبوسة والرطوبة كما في السمندر فانه حيوان مائي ولا
كما يتازر به والاولى ان يقال حياة الجنتي تفنى ويتجدد
كل حين كما قال الله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
وهو ان مذهب الجهمية قول بط مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه اى على مدعى الجهمية شبهة فضلا عن حجة اى دليلهم
لا يفيد شبهة اى دليلا ظنيا فضلا عن ان يكون حجة قطعية //
والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها روى عن ابن عمر رض الله
عنه انها تسعة الشرك بالله اى الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم
وقتل النفس سواء قتل نفسه او غيره بغير حق احترازا عن القصاص
والقتل لنفسه يوجب القصاص في الدنيا التعذر الطلب وقذف

Copyright © King Saud University

اى شتم المحصنة بفتح الصاد وكسرها وهى الحرة المكلفة العفيفة
العفيفة وهى احصنها الكتاب عن القبايح والزنا ويشترط
معها زوال الرجم الدخول بنكاح صحيح والزنا وهى الوطء
فى قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطء البهيمة واللواطة
ليس بزنا وكذلك الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطء
المرأة ظنها زوجها ولذا لا حد فيه والفرار عن الزحف
وهو الجيش الذى يرى لكثرته كانه يزحف اى يدب دبيبا
والمراد هنا الفرار عن الجيش والغزو ولكن يجب اذا يقينا بالقتل
او الضعف والسخ وهو اظهار امر خارق للعادة من نفس
شريرة بافعال يجرى فيها التعليم فيخرج المعجزة والكرامة
اذ لا شر فيهما ولا تعلم وقيل السخ فعل شئ يخيل الناظر انه
قد فعل الشئ الفلانى وما فعله او يخيل انه قتل فلانا وما
قتله وما اشبه ذلك واكل مال اليتيم الا بجهة الشرع ح
كما قال الله تع ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن واما
ما اخذت قضات الزمان حقا للغنمة فاصله مشروع اذا
لم يعطيا له من بيت المال ومكيته متكلة وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد فى الحرم اى الذنب فيه ولو صغيرة ١٢

فالكبيرة

فالكبيرة كبيرة تان وقيل الحاد منع الناس عمارته الحاد فى اللغة
الميل عن القصد ولهذا سمى اللحد لحدا لانه فى ناحية الملحد
العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد فى
الدين ولحد وزاد ابو هريرة رضه اكل الربا وهو زيادة
احد البدلين فى البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار
مختلفان فى الجنس الحنطة مع الشعير وغير من الحبوب وذكر
اكله لكونه معظم منافعه وزاد على رضى الله عنه السرقة
وهو الاخذ حقيقة خفية مال الغير قدر نصاب محرز
بمكان او حافظ بلا تاويل شبهة وقيمتها عشرة دراهم
عند ابى حنيفة ح وربع دينار عند الشافعى رضه وثلثة دراهم
عند مالك رضه وشرب الخمر وهو المسكر من ماء عنب نيئ
عند ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله والمسكر من اى ماء كان نيئا
او غير نيئ عند الشافعى رضه وقيل كل ما كان مفسدة للعقل
مما ذكر كالمسكر وان كان من غير عنب او اكثر منه كقطع الطريق
مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايذاء الرسول فانه فوق
عقوق الوالدين وقيل كل ما كان توعد عليه الشرع عاجلا او اجلا
الشارع بخصوصه فى القرآن او الحديث كالحد فى الدنيا والوعيد

مثل مفسدة م

Copyright © King Saud University

في النار وكافي الآخرة واكل مال اليتيم بشرط ان يكون الوعيد
شديدا وقيل كل معصية اصر عليه فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها
صغيرة ولهذا قالوا لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع
الاصرار وقال صاحب الكفاية الحق انها اي الصغيرة والكبيرة
بحسبان اضافيان تعرفان بذا تتمايل بالاعتبار وكل معصية
اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها
في الاثم فهي كبيرة فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة
تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث
فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة لما ورد
في الحديث ان الصلوة الخ والجمعة الى الجمعة ورمضان
الى رمضان لما بينهن اذا اجتنبت الكبيرة الكبائر وحملوا
عليه قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكره
صاحب الكفاية لا يجري من الفرق بينهما بل هو مع لغوي
لا كلام فيه والكبيرة المطلقة بالنسبة الى نفسها بدونها الاضافة
هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة الى حاصل الكلام المراد
بيانه ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من
الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة

حيث

حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو
المعتزلة المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر والايمان يعني ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء
من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان
فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا ياتي بالاعمال الصالحة
اما من اتى الكبيرة واتى الاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا
عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على الاطلاق صحيحا الا ان
يكون مرادهم ما ذكرنا بناء معقول له لقوله حيث زعموا على ان الاعمال
عندهم جزء من حقيقة الايمان ولقايل ان يقول ان كانت الاعمال
الصالحة جزءا من الايمان حقيقة الايمان يلزم ان يكون مرتكب
الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا
يثبت المعتزلة بين المنزلتين اعلم ان المعتزلة قالوا ان
ان السيئات يذهبن الحسنات فذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم رد
عليه بقوله تع ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا بانه لا يحسن
من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربوا وجرعة

Copyright © King Saud University

من الكبائر كمن حد كبيرا مائة سنة ثم خالف امرا من اوامره
ثم انهم اختلفوا في الايمان فعند ابي علي وابي هاشم فعل
الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل الطاعات
واجبة او مندوبة الا ان يخرج عن الايمان وحرمان دخول الجنة
بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل **ولا تدخله**
اي العبد المؤمن **في الكفر** خلافا للخوارج فانهم ذهبوا
ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة
بين الكفر والايمان قيل ان النفي قد تطلق بصدور العصيان
عن الانبياء عم فلا اقل من الصغير فان قالوا يكفر الانبياء
فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان
قولهم لنا اي دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر وجوه
الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان حقيقة اي الايمان
الشرعي هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف
به اي التصديق القلبي الايماني فيه وهو الكفر ممن وجد منه
الاقرار باللسان وتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا
فما لم يتدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف
بكونه كافرا اذا لم يكن كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين
التصديق

التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف فانه كفر بالاتفاق
ويجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة الزنا او حمية
الغضب كلاهما بمعنى الغيرة او كسل خصوصا اذا اقترنا به خوف
العقاب من الكريم ورجاء العفو بحو الجريمة من غير
اذا در س والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل على التوبة
التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض
للمغفرة والتوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا
عن المعصية واذا وصف به الباري تع اريد به الرجوع من
العفو الى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر
التوبة من الذنوب الظاهرة وهي مخالفات ظواهر الشرع وتوبة
ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن هو
توبة القلب من ذنوب الباطن والغفلة عن الذكر حتى يتصف
به بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة العقل الاشتغال
بحر الاوقات بانواع الخلوات والتخشع والتفكر في
بواطن الآيات واثار المصنوعات الملكوتيات وترك
التطلع الى الكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويرد بقلبه
لا ينافيه الا لا ينازع الاتصاف قوله بمجرد الاقدام مبتدأ

مطلب التوبة ضربان

وقوله لا ينافيه جبره بغير جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
اليس الاقدام على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله بغير اذا كان
بطريق الاستحلال اى عد الكفر حلالا او طلب الكبيرة حلالا
والاستخفاف كانوا كونه علامة للتكذيب اى تكذيب الله تع
ورسوله ولا نزاع ح اذ من المعاصى اى بعض المعاصى ما جعله
الشارع امارة التكذيب وعلم كونه اى كون ما جعل الشارع
كذلك اى امارة معنى كذلك الكافة موضع رفع اى الامر كذلك
ويجوز ان يكون نصبا صفة لمصدر محذوف بالادلة الشرعية
كسجود جميع ساجد الصنم والقاء المصحف ونحو ذلك
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر فاذا
وجد ذلك العلامة ارتفع التصديق القلبى ولا يكون الاقرار
باللسان معتبرا وبهذا اى بما ذكرنا من قولنا لا نزاع ح اذ من
المعاصى الخ يحمل ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن
التصديق والاقرار ينبغى اما لا يصير المقر بالكفر المصدق
بالقلب كافرا بسبب شئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق
منه التكذيب او الشركة الثانى الايات والاحاديث
الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى اى على المرتكب الكبيرة

كقوله

كقوله تع يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
وكقوله تع يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا يعنى
صادقا فى توبته ويقال تنصحون الله تع فيها من غير نفاق ليسئل
عن عمر بن الخطاب رض عن التوبة النصوح قال هو الرجل يتوب
من تحل السوء ثم لا يعود ابدا ابدا وقوله تع وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الاية وهى كثيرة اى الى الاحاديث
الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة كثيرة حاصل الوجه
الثانى ان يقال ان الكبيرة لو كانت لا تخرج المؤمن عن الايمان
وتدخله الكفر فاطلق الله تع فى آياته ورسوله فى احاديث
سهم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الاحاديث
والايات على الاطلاق وكذا الملزوم الثالث اجماع الامة
الاجماع المعتبر على امة لا بخلاف وقيل هو اتفاق المجتهدين
من امة محمد ص فى عصر على حكم شرعى من عهد النبى ع الى يومنا
هذا بالصلوة على من مات من اهل قبلة من غير توبة والدعاء
معطوف على بالصلوة والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر
بعد الاتفاق متعلق باجماع الامة على اما ذكر الى الصلوة
والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن يعنى ان مرتكب الكبيرة

Copyright © King Saud University

لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلوة على مماتهم بين
اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصي والدعاء والاستغفار
كما عليه لان الصلوة والدعاء على الكافر والدعاء والاستغفار
غير جايزة واللازم بطل وكذا الملزوم احتج المعتزلة بوجهين
الاول ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة فاسق من
حقهم فسقت الرطوبة من فيشرخ اذا خرجت والفاسق
في الشرع الخارج عن امر الله تع بارتكاب الكبيرة وله در
جات ثلث الاولى التفاوت وهو ان يرتكبها احيانا مع
مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها
ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها
مستصوبا اياها فاذا اشار هذا المقام وتحط خلع ربقة
الايمان من عنقه ولا يسم الكفر وما دام هو درجة التعاي
والانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق
الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة
عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق
وجحوده جعلوا الفسق قسما ثالثا نازلا بين منزلتي
المؤمن والكافر اختلفوا انه اي الفاسق مؤمن او بعد

مذهب

مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق
وهو قول الحسن البصري المنافق في اللغة اشتقاقه من نافقاء
اليربوع ويكون اليربوع جحرا ان احدهما نافقاء والآخر
قاصعاء فيظهر نفقه في احدهما ويخرج من الآخر فلما اسمى
المنافق منافقا لانه يظهر عند انه مسلم ويخرج من الاسلام
الى الكفر اجيب الحسن البصري بقوله ع في آية المنافقون ثلث
اذا وعد خلف وهو اذا حدث كذب واذا اؤتمن خان
وبان من اعتقد ان في البيت ملكا لم يدخل فيه ولو دخل
فيه علم انه غير معتقد وجوابهما مامر من الوجوه الثلثة ان
الكبيرة لا تخرج العبد من الايمان واجيب عن الحديث ايضا بان
هذه الثلث اذا كان ملكة يفضي انه نفاق والا فلا قيل كل
فعل اخر عليه الفاعل كان ملكة فعلم منه ان اصرار الكبيرة
انه النفاق فاخذنا المتفق عليه اي الفاسق وتركنا المختلف
فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق
والجواب عنه اي عن الوجه الاول ان هذا اي المذكور من الادلة
الدلائل احداث للقول المخالف لما اجمع والام متعلق بمخالف
عليه السلف من عدم بيان ما هو المنزلة بين المنزلتين

اصرار الكبيرة نفاق

Copyright © King Saud University

فيكون باطلا لان المخالف عليه العدم لا مخالفة الثاني اي الوجه
الثاني للمعتزلة ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تع الخ كان
مؤمنا لكن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله ﷺ
لا يزني الزاني فهو من وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال
ان قوله ﷺ وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزني الزاني حال
كونه مؤمنا لايمانه لمن لا امانة له وجه الاستدلال بهذا
الحديث انه ﷺ سلب الايمان عمن لا يحفظ الامانة وعدم
حفظه الامانة من الكبائر ولا كافر معطوف على قوله ليس بمؤمن
لما تقدم من ان الامة كانوا لا تقتلونه اي مرتكب الكبيرة
ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنون في مقابر المسلمين
والجواب عنه اي عن الوجه ان المراد بالفاسق في الاية
هو الكافر فان الكفر هو اعظم الفسوق بدليل ما يعده من
قوله تع وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر اي
المنع عن المعاصي على معنى ان هذه الافعال ليست بشأن
المؤمن كما تنافي الايمان ولا يجامعه ويجب الحمل على هذا
الصرف ليلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه المعروف بدليل

الايات

الايات بهذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم
ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره
وان الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر
مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام يتناول الخاص وارادة
الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة
فاجاب الشارح بقوله بدليل الايات والاحاديث تدل اجمالا
فحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل لا
العكس والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن ثم قال
ﷺ لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق قوله "
وان زنى وان سرق معقول القول على رغم انف ابي ذر حين
سمع من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول
الله وان زنى وان سرق كرر ذلك ثم قال ﷺ وان زنا
وان سرق على رغم انف ابي ذر اصبح الخبر بالمقصود
الظاهرة ان الفاسق والكافر كقوله تع ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون وكقوله تع ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله ﷺ
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب معطوف

على فان الفاسق مختص بالكافر بقوله تع ان العذاب على
من كذب وتولى اى اعرض اصلا الاصحاب الذهاب
من المواجهة العوض لا يصليها ابدا لا يدخل النار الا
الاشقى الذى كذب وتولى وقوله تع انا نجزى اليوم
والسوء واصل الجزى ذلك يستحق منه والجزى ههنا لا عموم
له عندنا فلا يلزم انحصار الجزى الكامل فيلزم انحصار
افراده فى الكافر لا انحصار افراد الجزى مطلقا
فيه على الكافرين الى غير ذلك والسوء بالفتح الرداء
والفساد وبالضم الفقر والمكروه والجواب انما اى
والنصوص متروكة الظاهر فالمراد بما لم يحكم عما انزل
الله اصلا ولا نزاع فى كفره والفاسق محمول على الكامل
فى فسقه لانه مطلق الفسق لا ينحصر فى الكفر بعد الايمان
والعذاب الهون ملغى منه كذب مخصوص لا عام للاتفاق
على عذاب اهل الكبيرة وكلهم ليسوا بكفار تبين والمراد
من الحديث من يستحل ترك الصلوة عمدا فقد كفر للنصوص
الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع
معطوف على النصوص معتمد على ذكر عاما مر والخوارج

عج

على العفو عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان
يشرك به الاشراك جعل احد شريكا باحد والمراد بها اتخاذ الند
غير الله تع اذ الكفر مطلقا لا يغفر الكافر مطلقا من الايمان له فان
اظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال
بالثنوية فمشرك وان تدين بدين فكذا بى وان قال بقدم
الدهر واسناد الحوادث اليه فدهرى وان كان مع اعتراف
النبوة واظهار الشرع فزنديق باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا
فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وهو
الاشعرى الى جواز غفران الشرك عقلا لان العقاب حقه فيحسن
اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وانما علمنا عدمه
اى عدم الغفران بدليل السمع لان عند الاشعرى لا يقبح من الله
شئ وعند بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان الحكمة ال يرد عليه
لانه ان اقتضية الحكمة ذلك ذاك ظلم والعفو لا نعلمها يؤيده
قوله تع ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت
العزيز الحكيم ولو سكم فلم لم يكف التوقة الدنوية من الاباحة
دم الكافر وسبيه وضرب الجزية عليه قبل ما اجر ورق
الكفار فى السفر علم منه ان قضية الحكمة ذكر العفو ولا مجاز ان

جواز غفران الشرك عقلا

مطلب
الحكمة تقال على معنيين

ان الدنيا فقط لكن يرد عليه ان امتناع مغفرته بمقتضى الحكمة
مع وجوده وهو قول المعتزلة مقتضى الحكمة الحكمة تقال
بالاشتراك على معنيين الاول كون الحي بحيث يعلم الاشياء
على ما هي عليه في نفس الامر وثانيهما كونه بحيث يصدر عنه
افعال محكمة الجامعة للمصلحة بين المسيء والمحسن لان اللائق
وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والاساءة الى المحسن
والانعام الى المسيء وضع الشيء في غير موضعه فكان ظلما
وذا يستحيل في ملكه انما يجوز على اذا كان على وجه الحكمة
واما التصرف على خلاف مقتضى الحكمة يكون سفها اي والجهال
اي والكفر اي والحال انا الكفر نهاية في الجناية المعصية
لا تحتمل صفة الجناية الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا
يحتمل العفو ورفع العقوبة وايضا الكافر يعتقد اي الكفر
حقا ولا يطلب له اي الكفر عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه
اي عن الكفر حكمة وايضا هذا جواب سوال مقدر وهو ان
مثلها مثلها ينافي الخلود والكافر يعذب مقدار معصيته
فاجاب بقوله وايضا هو اي الكفر اعتقادا لابد فيوجب
جزاء الابد بخلاف العذاب به بحسب اعتقاده ابدا وجزائه

ابدا
يقال ان قوله تع
من جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها

ابدا او بهذا الى الكفر بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير مع التوبة او بدونها
والتوبة ان يرجع عن القبيح ويعزم على ان لا يعود روى
جابر ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله ﷺ وقال اني استغفر الله
واتوب اليك وكبر فلما فرغ عن صلاته قال له علي رضي الله عنه ان
سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة
قال اسم يقع على ستة معان على الماضي من الذنوب للندامة
وتضييع الفرايض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في
الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة
كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل
اقل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضي والترك في الاية
والعزم على ان لا يعود في المستقبل قال الامدي اذا اشرف
فندم على فعل حجة توبته باجماع المسلمين واذا لم يتصور منه
العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولو ندم على معاصي
لاضرارها ببدنه وخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة
المرتبة هو ان يتذنب بذنب او المتصلة مثل ان يتوب

مسئلة
مطلب
التوبة اسم يقع على ستة معان

على الموت ه

على الزنا وشرب الخمر فقد قيل لا يصح لان ندم المعصية يوجب المحاء والازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين الله تع وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تع فاذا تاب الى الله فان يغفر فلما بلغ الى الذي بهته واغتابه فاذا جعله الذي بهته في حل وتاب الى الله فارجو ابان الله تع يغفر له وكذا اذا بارأه ولها زوج فان بهتانا لم يجعل ذلك الرجاء في حل وتاب الى الله تع فان الله تع لا يغفر له لان بهتانا فضيحة الادمي واذا جعل زنا ذلك الرجاء في حل وتاب الى الله تع فانه يغفر له ويكتفي بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته في حل وعفو وعن كل خصومة بيني وبينك وذلك لان هذا صلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم بالمعلوم على المجهول جائز وهو كرامة لهذه الامة لان الاسم الكفة ما يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بين بينه وبين الله تع وان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا تكفير تكفيه ما لم يقض

بيان الذنوب

صلح بالمعلوم على المجهول جائز

الصلوة

والصلوة وغيرها لان بهتانا لم يات التوبة على شرطها والتوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤد ما ترك فكانه لم يتب وذنب بينه وبين عباد الله تع وهو ان يغصب اموالهم او يغتابهم او يشتمهم فهذا كله التوبة لا تكفيه ما لم يرض خصمه عنه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتناقض بين الكفر والايمان عندهم ورد عليه بقوله تع ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات الف سنة بمثاقيل لقمة من الربوا وجرعة من الخمر كمن هذر ثلثين سنة ثم خالف امرا من اوامره في تقدير الحكيم يعني ملاحظة الاية الدالة على ثبوته اي على ثبوت العفو يعني في المتن من تقدير الاية لان المص قال ويغفر ما دون ذلك والاية في الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واستقلال من اذ لانها تبين ايا من اذ ومن اوى اليه او به كمره ابرك عينها على غير القياس او ابينه كرملة او ايبنة كرمكة فاعلت او ايه كقابلة فحذفت العلامة تخفيفا والايات والاحاديث

في هذا المعنى كثيرة قوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب وقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون // والمعتزلة يخصونها اى المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة يعنى ان الله تع يغفر عندهم الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة دون الكباير الغير المقرونة بالتوبة ردا بان المشركة مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى للتخصيص بما دونه وايضا مغفرة التائب واجب عندهم فلا يظهر فايدة قوله لمن يشاء قيل فايدة التنبيه على ان الحكم خارج عن مشية الله تع //

وتمسكوا بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة فى وعيدة العصاة كقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تع ان الفجار لفى جحيم الوعد يستعمل فى الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا اسقط الخير والشر قالوا فى الخير الوعد والوعدة وفى الشر الايعاد والوعيد وقراء وعده ويوعده الى فى وعد العقاب على الكباير واجبر به فلو لم يعاقب على الكبيرة

الكبيرة لزم تخلف وعيده والكذب فى خبره وانه محال

الوجه الاول ان يقال لو كان الله تع يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير المطلقين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين فى الايات والاحاديث لكن اللازم بط وكذا الملزوم

والجواب عن الوجه الاول ان الايات والاحاديث على تقدير عمومها على المؤمنين والكافرين يعنى لا نسلم ان تلك الايات والاحاديث عامة فى جميع العصاة لاحتمال ان يكون مخصصة ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذى خص منه البعض

انما يدل على الوقوع اى وقوع العذاب دون الوجوب اى وجوب العذاب حتى لا يجوز مغفرة قبل اذا سلم وقوع العذاب المحتمل لهم يثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب وقد كثرت ادلة والحال قد كثرت النصوص فى العفو اى عفو العصاة فتخصص المذنب عن محكمات الوعيد وزعم بعضهم من اهل السنة اى فى الجواب عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضى عند الشافعى بان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تع والمحقق على خلافه كيف اى كيف يجوز الخلف من الله تع فى الوعيد وهو اى الخلق

Copyright © King Saud University

تبديل القول و قد قال الله تع الواو للحال ما يبدل القول لدى
يعني لا خلف لوعدي و قد قضيت ما انا قاض عليكم العذاب
فلا تبديل له و قال الله تع بعضهم ما يبدل القول لدى لا يكذب
عندي فلا يغير القول عن جهته لا تى اعلم الغيب اعلم كيف
ضلوا و كيف اضللتموهم الثاني المذنب اذا علم انه لا يعاقب
على ذنبه كان ذلك اى عدم العقاب تقديرا اليه اى للحمل على المذنب
و اغراء للمغير عليه و هذا اى التقدير و الاغراء ينافي حكمة
ارسال الرسل لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب
و المعاصي و الجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف اى كيف يكون موجبا
للظن و العمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية التاكيد
ترجح جانب الوقوع فيكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون
وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب للاغراء
بالنسبة الى كل واحد و كفى بهذا زاجرا للبعض زيادة اى كفاه

ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها
اى الصغيرة الكبايرام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله
تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء و بهذا يدل على جواز مؤاخذة

تع

تع عباده دون الشرك و هو اعم من الصغيرة و جواز الحكم على
الاعم يستدعي جواز الحكم على الاخص و لقوله تع لا يغادر
صغيرة و لا كبيرة الا احصاها اى عدها و الاحصاء انما يكون
للسوال و المجازات الى غير ذلك من الايات و الاحاديث
الدالة على جواز العقاب على الصغيرة و ذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبايرلم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا
بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا
يقع كقوله تع ان تجتنبوا كبايرما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم اى
صغايركم يعني يكفر سيات المجتنبين على تقدير اجتنابهم
الكبايرو قد يكون المراد من السيات الصغيرة فيلزم دعوى
المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على
تقدير الاجتناب اجيب بان الكبيرة المطلقة على الكفر لانه الكامل
فيفيد الآية ان المجتنب عن الكفر تكفر سياته جوازا لا وجوبا
بالنصوص الواردة في عذاب اهل الكبايرعلى مقابل الصغاير
يفيد تكفير الصغاير وجوبا لا جواز حاصل بلا اجتناب عن
الكبايرو جمع الكل بهذا جواب سوال مقدر و هو ان يقال
لا نسلم ان المراد بالكبايرهو الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الكل

Copyright © King Saud University

والكفر ح

الذى هو الكبايرِ بل قيل هو ان يجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه الاية
فلما جمع الكل علم ان المراد من الكبايرِ ليس هو الكفر فواحد لا تقيد
فيه فيكون المراد به غير الكفر فلا يكون الجواب المذكور جوابا
عن استدلال المعتزلة اجاب بقوله وجمع الكل بالنظر الى انواع
الكفر كاليهودى كاليهود والنصارى والمجوسى وغير ذلك
وان كان الكل ملة واحدة ح الحكم اى نوع الكفر او الى افراده
معطوف على انواع الكفر القايمة بافراد المخاطبين على ما تقيد
من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم
اى ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم
اى لبس كل احد منهم ثيابهم ح يكون معنى الايات ان يجتنبوا
انواع الكفر او ان يجتنب كل منكم كفره نكفر عنكم سيئاتكم
والعفو عن الكبيرة اى من جملة اصول اهل الحق ان العفو
عن الكبيرة جايز بدا مذكور فيما سبق ح قوله ويغفر ما
دون ذلك الا انه اعاده ليعلم انا نترك المواخذة على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق
به اى بالعفو قوله اذ المراد عن الكبيرة بالاستحلال وهو عدّ

الشئ

الشئ حلالا او يطلب كون الشئ حلالا حلالا قيل عفوا اذ
عابها ومحوا كما قال الله تع ان الحسنات يذهبن السيات ١٢
والمغفرة بتبديلها بدلا كما قال الله تع يبدل الله تع سياتهم
حسنات فح لا تكرار والاستحلال الكفر اى اعتقاد حلها
صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعى بخلاف استحلال الشئ
فانه ح ربما يكون خلافا كما ذكر ح التوضيح وح الشرح المجمع للملك
لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق العقلى وقد اى باستحلال
المعصية تاول النصوص الدالة على تخليد العصاة ح النار
كقوله تع من كسب سيئة فاحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
خالدين والفرق بين الخطيئة والسيئة قد يقال فيما
يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لانه من الخطاء
معطوف على تخليد العصاة وكقوله تع من قتل مؤمنا متعمدا الخ اوله
جهنم خالدا فيها ابدا او على اسلوب قوله الايمان عقدها معطوف
على تخليد العصاة والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار
مثل اولياء العلماء والشهداء ح حق اهل الكبايرِ ح الحشر
وبعد دخول النار اى من جملة اصول اهل الحق الشفاعة وهى
من الشفاعة هى ضم صاحب الجاه غيره اليه ليجوها على مسئلة الخاصة من

منه المشفوع اليه وهي ما خوذ من الشفع في حق اهل الكبائر
فان قيل الحكمة في المكروه ان يستحق مرتكبه ذما فاذا الشفاعة لما
وكيف في التلويح فيكون ذما اهل الكبائر اولى قلت يستحق
ذمها لا يوجب ذما بالفعل خلافا للمعتزلة وبهذا اى
الخلاف مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون
الشفاعة فبالشفاعة اولى عندهم اى المعتزلة لما لم يجز اى
العفو لم يجز ان الشفاعة اعترض عليه بان العفو عن الصغير
جايز عندهم اذا اجتنب الكبايز مع ان الشفاعة لها لا تجوز
قلنا العفو عن الصغير واجب عندهم والشفاعة لا تكون
لمجانبة الطرفين لترجح احدهما لنا قوله تع واستغفر لذنبك
للنبي ع م لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات الله لذنب المؤمنين
والمؤمنات ومرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين
والمؤمنات شفاعة لهم وقوله تع وما تنفعهم شفاعة
الشافعين فان المطلوب ان طريق هذا الكلام يدل على ثبوت
الشفاعة في الجملة والا ان لم يدل على ثبوت الشفاعة
في الجملة لما كان ما تنفي نفعا عظيما عن الكافرين عند القصد
الى تقبيح حالهم وتحقيق يا سهم اليا س الشديدة ومنه

يقال

يقال لا باس عليك يعني لا شدة عليك ولهذا سمي الحرب البئس
لان فيه شدة ومنع فهم كان لا ان منع هذا المقام اى مقام تقبيح
حالهم يقتضي ان يسمعوا ما يخصهم اى الكفار لا ما يعمهم وغيرهم
فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين واما شفاعة
لدرء العذاب او لزيادة الثواب فالاية مطلقة فجرى على اطلاقه
وليس المراد من هذه الاية ان تعليق الحكم وهو عدم الشفاعة
بالكافر يدل على نفيه اى الحكم عما عداه فيثبت الشفاعة
للمؤمنين حتى يرد عليه انه انما يفهم حجة تميز عما من يقول بمفهوم
المخالفة يعني انا لا نستدل بمفهوم المخالفة بل ما يقال لما لم يفد
شفاعة الشافعين على الكافرين فيعذبهم على غير حكم حتى يرد
علينا السوال وبل نستدل بعمومنا والا لما كان ما تنفي نفعا عظيما
الكافرين منع عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يا سهم اعلم
المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم
الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني
مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم
المخالفة معتبرة عند البعض كالشافعي دون البعض الآخر كالحنفي
رح وقد ورد انه شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاجماع

Copyright © King Saud University

بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى الى بالغ كلها
حد التواتر وان لم يبلغ احادها * احد التواتر احتجت المعتزلة
بمثل قوله تع واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيا ولا
يقبل بالتاء والياء منها اى من النفس شفاعة هذه الآية نزلت
حين كانت اليهود يقولون نحن ولد ابراهيم عم خليل الرحمان
ويعقوب اسحاق ذبيح الله رد الله عليهم يعني لا ينفعهم ذكر اليوم نفس
كافرة عن نفس مؤمنة شفاعا وقوله تع وما للظالمين من حميم
اى قريب ولا شفيع يطاع اى يقبل والجواب بعد تسليم دلالتها
على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة يعني لا نم اولا ان هذه الآية تدل على عموم
الاشخاص وعموم الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون
المراد بعد الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلم ان هذه
تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها
بالكفار جمعا وتوفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة
وبين الايات الدالة على نفيها لانا المعارضة مع كلام الله غير
جايزة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا للمشفوع بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة وجوب

احوال سياه

لما

لما يعفو الجار متعلق بقالت من الصغاير مطلقا اى سواء
كان مرتكبها تاب قبل التوبة او بعد التوبة وعن الكباير بعد
التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب اى طلب الزيادة الدرجة
للمشفوع يعني قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب
لا الدرء العذاب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التايب
عن الكباير ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكباير لا يستحقان العذاب
عندهم اى المعتزلة فلا معنى للعفو قيل استحقاق العذاب ثابت
لا بمثل الكباير وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان العفو
واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لا ينافي ثبوته واما الثاني
فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية
لا على ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة
ثم قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لا تكون الا لرفع المضار والا
لكنا شفعا عين للنبي عم حين شاء الله تع زيادة كرامته وهو بط
اتفاقا ولو شرط ان يكون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد
عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا اعلى قبل ان الشفاعة انما
يطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه ليدل الشفاعة من الشفع
لانه انما يصير شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له في طلب نجاته او

Copyright © King Saud University

زيادة ثوابه ولذا لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه
وانما يطلق على دعائه للغير عرفا لاشتراط العلو في الشفيع او
لاشتراط الجزع المشفوع عليه بان زيادة الدرجة بدعاء الغير
جائز اتفاقا واما الشفاعة يطلق عليه مطلقا او مع الشرط المذكور
فبحث لغوي لا بحث فيه كذا الطلاقه على تحقيق الكافر بدعاء الرسول
كما ورد في الخبر الصحيح واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار
وان ماتوا بغير توبة اي من جملة اصول اهل الحق الا اهل الكبائر من
المؤمنين لا يخلدون في النار لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اورد عليه حسنات الكافر محبط
بالكفر وسيئات المؤمن مغفورا باجتناب الكبائر فما وجه الجزاء قيل
الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنة الكافر توثر في نقص عقابه
وسيئة المؤمن في نقص ثوابه وقيل من الاول مخصوص بالسعداء
والثاني بالاشقياء قيل فعلى الجوابين لا يتعين الخروج من النار
كما قال الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء
قال مقاتل اصغر نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع
الشمس الخيز بحسب وجوه احدها المال كقوله تع ان ترك خيرا اي المال
والثاني الايمان كقوله تع ولو علم الله فيهم خيرا اي ايمانا والثالث الخير

الفصل

الفصل كقوله تع وانت خير الرحمين اي الراحمين والرابع
العاقبة كقوله تع وان يمسسك الله بخير الخامس الاجر كقوله تع
لكم فيها خير اي اجر او نفس الايمان جواب ما يقال وهو ان يقال
لكن انا يرى العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجيب
بقوله ونفس الايمان عمل خير لا يكون انا يرى جزاءه اي عمل خير قبل
دخول النار لانه اي رؤيته جزاء عمل الخير قبل دخول النار ربط بالاجماع
لانه لو صح له مر د قوله تع الجنة لان جزاء الاعمال هي الصالحة لا يكون
الا في الجنة ولو دخلوا الجنة كانوا خالدين فيها فظهر ان يدخل النار
لكن لا يلزم من دخول النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود في
النار مختص بالكافر فتعين الخروج من النار وكقوله تع وعد الله
المومنين والمومنات جنات وقوله تع ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم جنات الفردوس الفردوس البستان الذي فيه
الكرم والاشجار والجمع فراديس ومنه جنة الفردوس الى
غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة
مع سبق من الادلة القطعية على ان العبد لا يخرج بالمعصية
عن الايمان وايضا لعل عقاب الخلود في النار من اعظم
العقوبات وقد جعل اي والحال قد جعل الخلود جزاء الكفر

Copyright © King Saud University

الذى وهو اعظم الجنايات فلو جرى به الى بالخلود فى النار
غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لاستدامة
مع الكفر فى الابدية يرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف
وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر
او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعدوم الذى يصدر عنه ذنب
وعصيان والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكباير
ليسوا الى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبا
الكباير من النار على ما سبق من اصولهم الى المعتزلة والكافر
يخلدون فى النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة
لوجهين الاول انه الى صاحب الكبيرة يستحق العذاب وهو الى
العذاب مضرة خالصة دائمة الى لا ينقطع ابدا فيثبت الاستحقاق
الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة والمتنافيان لا يجتمعان
فيحبط الاعمال بالكبيرة كما يحبط بالكفر لكن يرد عليه ان ابطال
السيئة بالحسنة اولى من العكس لقوله تع ان الحسنات يذهبن
السيئات ولقوله تع من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الاية
قال ابو على وابو هاشم الله المعاصى تحبط الطاعات اذا زادت
الطاعات اضبطت المعاصى والجواب منع قيد الدوام بل يقال

المعصوم ه

لانم

لانم ان العذاب مضرة خالصة فلا تنافى بين الثواب والعقاب بل
يعاقب ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافى الاستحقاقين
بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمغفرة الدائمة من
جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر
بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الايجاب واما الثواب
فتفضل منه والعذاب عدل فان شاء عذبه مرة ثم يدخله الجنة
بان يقال لانم انه ان صاحب الكبيرة مات بلا توبة يستحق العذاب
بمعنى الذى قصدوه وهو وجوب العذاب الدائم بالنصوص الدالة
على الخلود ان خلود صاحب الكبيرة مات بلا توبة كقوله تع
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
تع ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وقوله من كسب سيئة فاحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب
ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا الى لاجل المؤمن مؤمنا لا يكون
الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود الى جميع المنهيات والمشرك
وكذا من احاطت به الخطيئة اى شملته من كل جانب والضمير البارز
فى فضلته راجع الى من ولسلم انه غير كافر الا نسلم الخلود

Copyright © King Saud University

على معناه الاصلي والخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم
سجن مجلد او خلود الكفار لا معارضة فيبقى على ظاهره وخلود
وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل قال
الكفر ثلثة فرقة
حجة الاسلام الكفر ثلثة فرقة منهم من بلغه عن نبينا صفته
ودعوته وعلم المجاورون بدار الاسلام لا عذر لهم
فهم الخالدون في النار ومنهم من بلغه الكلام دون الصفة
وسمعوا ان كذابا سماهم محمد ادعى النبوة ومنهم من بلغه
ذلك على الاسم والاترسم وكل من هاتين الفريقين معذور في الكفر
ونقل مثله عن الاشعري ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة
على عدم الخلود اي عدم خلود صاحب الكبيرة في النار كما مر
اعلم ان اهل النار لم يقنط من الخلاص حتى اذا ايس اهل
النار من الخلاص فاعتاد وا بالعذاب ولم يتاءلموا حتى
ال امر الحيات فيتالذوا به حتى لو وهب عليهم نسيم جنة
لاستنكروه وتعذبوه به كالجعل تستطيب الروث ويتاءلم
من الورد والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم
المخبر وقبوله وقوله يعني الاذعان يقال اذعن لي بحق اي
اطاوعني لما كنت اتهمه وجعله صادقا اي جعل حكم

المخبر

المخبر صادقا افعال اي الايمان من الافعال من الامن
والهمزة في الاصل للتعدية بمعنى الغير امينا من الكذب او
للصيرورة بمعنى ان المصدق اذا امن من تكذيبه لغيره فقوله
كان حقيقة امنا اي لفظ آمن به آمنه اي المخبر التكذيب اي
عن التكذيب والمخالفة بكلمة الطي اما لاحتمال الصيرورة او
لتشبيه الايمان العرفي بالايمان اللغوي بهذا الذي هو من الامن
يقدر اي الايمان بالكلام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كما في
قوله تع حكاية عن اخوة يوسف ع وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق لنا وبالباء لاعتبار معنى الاقرار كما في قوله
ع الايمان ان تؤمن بالله جوابا عن السائل عن الرسول ع
يقوله ما الايمان الحديث اي اقرار الحديث او ع الحديث
اي ان تصدق به وليس حقيقة التصديق كما قال بعض
المحققين ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر
او المخبر اي ليس نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان
وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك اي لوقوع نسبة الصدق
الى الخبر او المخبر في القلب بحيث يقع عليه اسم التسليم اي
الانقياد وشمنه تسليما لزيادة توضيح لمعنى الاذعان

Copyright © King Saud University

على ما صرح به الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون
مقابل الانكار وبالجملة هو الايمان والتصديق المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال تعليل لقوله المقابلة اوائل
علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا اي صرح بان التصديق المنطقي هو التصديق
اللغوي بعينه المعبر عنه بكرويدن فلو حصل بهذا المعنى اي
الاذعان والقبول هذا شروع للمحوج من الاشكالات
الواردة في هذا المقام لبعض الكفار اطلاق اسم الكافر عليه
اي على بعض الكافر فيه اشارة الى انه اذا سجد للصنم لا لتعظيم
لم يحكم بكفره بينه وبين الله تع وان اطلق عليه اسم الكافر
واجري عليه حكمه مؤاخذة ان عليه شيئا من امارات التكذيب
اي تكذيب الله تع ورسوله والانكار كما مر اذ فرضنا انه
اصلا صدق بما جاء به النبي عم واقر به وعمل به ومع ذلك
شد الزنار باختياره او سجد للصنم باختياره بجعله كافرا
لما ان النبي عم جعل ذلك اي شد الزنار وسجود الصنم
علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما

ذكرت

ذكرت يتسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة في مسئلة الايمان فاذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي
عم من عند الله تع فيكون المعنى الشرعي للايمان اخص من
من المعنى اللغوي لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعي
هو التصديق النبوي اي تصديق النبي عم بالقلب في جميع
ما علم بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من دين الرسول
بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال
كوجوب الصلوة ووجوب الصلوة الخ ووجوب صوم رمضان
والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين
محمد عم قوله ما علم بالضرورة ليخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات
مجيئه والضمير في مجيئه عائد الى ما في ما علم والضمير في به عائد الى
النبي عم من عند الله تع اجمالا اي تصديقا اجماليا وانه اي اجمالا
كاف في الخروج عن عهدة الايمان بعني جاء به في حق الايمان وهذا
الكلام من قبيل قول الوزير خرج من حقه جاء من حقه ويكفي
الاجمال فيما لو خطر اجمالا ويشترط التفصيل فيما لو خطر التفصيل
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنها

Copyright © King Saud University

كان كافرا ولا ينحط درجته اى درجة التصديق بالاجمال
عن الايمان التفصيلى اى من آمن بالله وملائكته وكتبه و
ورسله وغير ذلك من المعدودات فالمشرك المصدق بوجود
الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة لان الايمان
فى اللغة التصديق فالمشرك صدق بوجود الصانع لانا نقول نا
الله واحد تصديق دون الشرع لا خلاله اى المشرك بالتوحيد
اى توحيد الله تع الذى هو من جملة ما جاء به النبى ع فلا
يوجد الايمان الشرعى وان وجد الايمان اللغوى والبه
اى عدم ايمان المشرك اشار بقوله تع وما يؤمن اكثرهم
الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك فلا بد
من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوى والاقرار به
اى بالجنان لانا نقول التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا
اى فى حالة الاختيار ولا حالة حالة الاكراه حتى لو قال اى
التصديق القلبى بالاكراه كان كافرا ولا كافرا ومؤمنا فى ديانة
والاقرار قد يحتمله اى يحتمل السقوط كما فى حالة الاكراه فحتى
حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن
كافرا بل هو مؤمن عند الله وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل

انما هو

يستلزم انتفاء الكل انما هو فى العبارة
الحصد لا فى العبارة
انتفاء الجزء

انما هو فى الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار
كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزءا فى الحالين جائز
فى الماهية الاعتبارية مع الاتيان بالجزء الساقط معتبرا فى حكم الثابت
كما فى حالة الاكراه وكما فى الاخرس لكن ثبوت اشارته فيه مناب
اقراره فان قيل قد يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا
التصديق ايضا باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله اى
عن علم حصوله فى القلب واما حالة التذكر فلا ذهول عما هو فى
القلب والا ذهل عن تذكره وحصوله فى العدة الذاكرة ولو
سلم فان سلم جعله المحقق اى التصديق القلبى انما الذى لم يطرده
عليه اى لم يطرد عليه يعرض على المحقق ما يضاده فى حكم الباقى
فان التصديق وان لم يبق فى حالة النوم والغفلة الا انه فى حكم
الباقى لانه لم يطرد عليه ما يضاده حتى كان المؤمن اى لفظ المؤمن
صادق على من آمن فى الحال او فى الماضى ولم يطرد اى والحال لا يطرد
عليه اى على الايمان ما هو علامة التكذيب بهذا هو الذى ذكره
اى الذى ذكره المصنف من الايمان بيان الذى هو التصديق
والاقرار بالجنان منه يعلم بعض العلماء فجزء هذا الذى وهو اى
ما ذكر اختيار الامام الشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام

Copyright © King Saud University

صاحب بزدوی وهو المروی عن ابی حنیفة رح وهو الاولی
لانه الانسان عبارة عن الروح والجسد فیجب لکل منهما حصته
من الایمان فالتصدیق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما
حقق الاقرار به لکونه اخفی وابین عمل من سائر عمل علی الجسد
وذهب جمهور المحققین الی انه ای الایمان هو التصدیق بالقلب
وانما الاقرار باللسان شرط لاحکام جزء من الایمان لاجراء الاحکام
فی الدنیا کالصلوة علیه فی وقت موته لما ان التصدیق القلبی
امر باطن لا یطلع علیه احد لابد له من علامة فمن صدق
بقلبه فلم یقر بلسانه فهو مؤمن عند الله لان التصدیق القلبی
الذی هو حقیقة الایمان موجود وان لم یکن مؤمنا فی احکام
لانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار رکنا من الایمان فعنده
لا یکون تارک الاقرار مؤمنا عند الله ولا یستحق النجاة عن
خلود النار فیما لو قدر التکلم او ترکه لا علی وجه الاباء از
العجز کالاخرس مؤمن وفاقا والمقر علی ترک الاقرار مع المطالبة
کافر وفاقا لکونه من امارات الانکار ومن اقر بلسانه ولم یعتقد
بقلبه کالمنافق وبالعکس یعنی مؤمن فی احکام الدنیا واذا لم یکن
مؤمنا عند الله وهذا اک وما ذکر من ان الایمان هو التصدیق

التصدیق حصة الروح والاقرار حصة الجسد

القلبی

القلبی والاقرار باللسان لاجراء الاحکام هو اختیار الشیخ ابی
المنصور والنصوص معاضدة الی معویة لک لذلک الی لکون
الایمان هو التصدیق بالقلب والاقرار شرط قال الله تع اولئک
کتب فی قلوبهم الایمان وقال الله تع وقلبه مطمئن بالایمان //
الاطمئنان سکون النفس عن الاضطراب لشبهة وقال الله تعالی
ولما یدخل الایمان فی قلوبکم لا یقال لا یجوز ان یراد بتلک النصوص
الایمان اللغوی الذی هو جزء الایمان الشرعی خصه بالذکر لکونه
اصلا مستتبعا لغیره فلا ینفی کون الاقرار رکنا آخر لانا نقول
الاصل فی عبارة الشارع هو المعنی الشرعی فیکون الاقرار رکنا آخر
احتمال لا یعتبر عن دلیل قبل کفی به دلیلا انه لم یحکم علی ایمان الاعرابی
اقراره وقال النبی ﷺ اللهم ثبت قلبی علی دینک ای علی
تصدیقک وقال ﷺ لاسامة ال لعلی رضه حین قتل ای علی
من قال من مقول قتل لا الله الا الله هلا شققت قلبه ای قال
ﷺ لم قتلته یا علی قال علی علمت انه ما قال بقلبه قال ﷺ هلا شققت قلبه
فان قلت نعم الایمان هو التصدیق القلبی لکن اهل اللغة لا یعرفون
الا التصدیق باللسان دون التصدیق بالقلب هذا السؤال
عام الورود علی المذهبین السابقین لان المفهوم

منه اما الايمان عبارة عن التصديق باللسان هو الاقرار لا
عن المجموع المركب من التصديق القلبي والاقرار وعن
التصديق القلبي فقط كما هو المفهوم من المذهبين السابقين
ولكن الظاهر ايراده على المذهب الاول وهو ان يكون الايمان عبارة
عن التصديق القلبي والنبي ﷺ واصحابه كانوا يقتنعون من
المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما
في قلبه فعلم من معرفة اهل اللغة ومن قناعة النبي ﷺ واصحابه رض
ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا
التصديق القلبي فان قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق
عمل القلب اي ان التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل
اللسان قلت عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير
التصديق القلبي اي الاذعان والقبول لم يحكم احد من اهل
اللغة والفرق بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ﷺ ثم
مؤمن به ان بالنبي ﷺ مر بعينه وصدقه لفظ التصديق مع انه
ليس بمؤمن ويريد بقوله حتى فرضنا الخ الرد على من زعم ان
الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يعم ذلك لان منهم من شرط
معرفة القلب او تصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن يشترط

حتى لو فرضنا هذا دليلا على ان التصديق
عمل القلب لا على اللسان هو هذا

الدلالة

لعل بيانه

الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور
لا يتوجه عليهم لعلم مراد الشارح تاييد المذهب السابق لا الرد
على مخالفتهم ولهذا اي لاجل ان مجرد الاقرار باللسان لا يكفي في
الايمان صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان وهو القوم
الذين يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب قال الله تع ومن
الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقال الله تع قالت الاعراب امنا باللسان دون القلب قل
لم تؤمنوا ولكن اسلمنا اي انقيادا الظاهر دون الانقياد
الباطن واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا
لغة وهذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال على
ما ذكر عم من الجواب يلزم ان لا يكون المقر باللسان وحده
مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب جوابا فاجاب
بقوله اما المقر باللسان فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة
ويجري عليه احكام الايمان واما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تع والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون
بحكمه تا بالايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر
المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان قول اللسان فعلم منه

الايمان هو التصديق القلبي

اى من معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبي ﷺ
واصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبي وايضا يحتمل
ان يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص معاضدة لذلك
فيكون المعنى كما ان النصوص معاضدة كذلك الاجماع منعقدة
على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون على مجموع الجوابين السابقين
يدل على ان الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع منعقد
على ذلك الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار
باللسان ومنعه منه اى من الاقرار باللسان مانع من خرس
ونحوه فظهر بما ذكرنا ان ليست حقيقة الايمان كلمة الشهادة
على ما زعمت الكرامية اى زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى
ان من اتم الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود
في النار كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي مذهب
الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلى قلبه عن اعتقاد
الكفر حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما
بان ما ذكره القاضي الايمان المبني عليه من والاول هو الايمان
مطلقا وما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء
ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان

عطف على

اشار المص الى ما ذكر بقوله فاما الايمان اى الطاعات ففي
تتزايد وفي نقصها يوما فيوما ساعة فساعة والايمان
لا يزيد ولا ينقص فرهنا اى في بحث الايمان مقامان الاول
ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبي اى ثبت اى من ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبي كما ذهب اليه ابو منصور او التصديق مع
الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا التقديرين لو كان الاعمال
داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عما ذكر وهو خلاف
ما ثبت بالدليل ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال
على الايمان كقوله تع ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مع ان العطف
يأبى العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه اى العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل
في الايمان لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا على الجزء على كلمة فقوله
مع القطع بأبى العطف الخ ممنوع لجواز ان يعطف على الشيء
ما يدخل فيه لنكتة كما قال الله تع تتنزل الملائكة والروح
والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان بلا عمل كشجر
بلا ثمر وقد ورد في الكتاب ايضا جعل الايمان شرطا حيث

الايمان هو التصديق القلبي

صحة الاعمال كما مر في قوله تع ومن يعمل من الصالحات وهو
مؤمن وهذه الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال فيه
العامل شرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لانه
لا متناع اشتراط الشيء بنفسه لان الشرط لو كان داخلا
في المشروط لزم ان يكون الشيء شرطا لنفسه لان شرط
الكل شرط من اجزائه وايضا ورد اثبات الايمان
لمن ترك بعض الاعمال كما مر في قوله تع وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال عما
مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه اذ لو كان
الاعمال جزءا من الايمان لما جاز اثبات الايمان عما ترك
بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء واللازم باطل
وكذا الملزوم ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة
على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث
ان تاركها اى الطاعات لا يكون مؤمنا كما يرد الى
المعتزلة لا الى لا يكون حجة على المذهب الى ان اى الاعمال
ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة
الايمان لكنه يخرج عن الايمان الكامل كما ذهب اليه

عليه

عليه وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها والمقام الثاني
ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام الطاعات ولا تنقص
بارتكاب المعاصي عند ابي حنيفة رح واصحابه //
واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة
الى انه تزيد وتنقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء
لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
والقبول كما هو مذهب جميع الفقهاء وكثير من العلماء
بل بلغوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه
في حكم اليقين ومنع الاشعري والمعتزلة وكثير من المحققين
المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم اكتفى بابتنائه على قول
الرسول والاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلي ومنهم
من شرط ذلك عند من يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم
والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات
قال الشارح ليس الخلاف في الذين نشأوا في دار
الاسلام وتواتر عندهم حال النبي عليه وعلى آله وسلامه ومعجزاته ولافي الذين
يتفكرون في خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل
النظر والاستدلال بما فيهم فيمن نشأ وبعلم شاهق الجبل

عفو علم بيان

Copyright © King Saud University

ولم يتفكروا في خلق السموات والارض وهذا لا يتصور
فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
سواء اتى بالطاعات او ارتكاب المعاصي فتصديقه باق
على حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة جواب ما يقال
وهو ان قال دليلكم على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن
عندنا ما يدل على خلافه وهو الايات الدالة على زيادة
الايمان فاجاب بقوله والايات الدالة على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة انهم اى قوم كانوا آمنوا
بالله في الجملة مثلا الله واحد ومحمد رسول الله والحق
ما جاء به النبي عم مطلقا ثم ياتي فرض بعد فرض وكانوا
يؤمنون بكل فرض اى آمنوا بما قال النبي عم مجملا واذا
بين احكاما مفصلة بعد يعتقد المؤمن على عقيب تلك
الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده فحاصله اى حاصل
حاصل ما ذكره ابو حنيفة رح انه كان يزيد وبزيادة ما
يجب الايمان به يقع لا بزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه
الشافعي بل بزيد بزيادة الفرايض وهذا اى الايمان لكل فرض خاص
لا يقع زيادة على عصر النبي عم و[illegible] كما ذكره الامام

وان دل ...

ابو

ابو حنيفة رح من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وذا
لا يتصور الا في عصر النبي عم لا لا اطلاع على تفاصيل الفرايض
ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا والاضافة في ان التفصيلي ازيد من الايمان الاجمالي
بل الكل ان علمه في هذا الزمان بتفاصيل الفرايض كما تيسر له
فرض بعد فرض في ذلك الزمان فالزيادة يتصور في ذلك الزمان
وتقرير النظر انا لا نسلم ان لا زيادة للايمان لا يكون الا بزيادة
ما يجب به الايمان كما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون زيادته بجسب
كونه اجماليا وتفصيليا اذ لا اضافة في ان الاجمالي مسخط
درجته عن التفصيلي في الكمال وان كانت لا ينحط في الاتصاف
باصل الايمان ممن حصل فيه ايمان تفصيلي كالايمانه ازيد
بل اكمل من الايمان الاجمالي الذي بلا حروف الجواب عن هذا
النظر لا نسلم ان التفصيلي اكمل وازيد بل الاجمالي والتفصيلي على
السواء ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا
لان نقصان ذاتي الشيء يستلزم تغيره وتبدله وما يقال من
كون الاجمالي لا ينحط درجة انما هو في الاتصاف باصل الايمان
فبعد غاية الشناعة اذ اثبات الاصل والوفاء به نفي الايمان

Copyright © King Saud University

قول لم يقل به احد قيل في جواب النظر مراد ابي حنيفة
رح زيادة الايمان بزيادة ما يجب به الايمان في الواقع وذا
لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ لانقطاع الوحي واما زيادة الايمان
التفصيلي حسب الملازمة على التفصيلي الوحي وزيادته على الايمان
الاجمالي فلا كلام فيه وما ذكر من الاجمالي لا يخط عن درجة
فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل في الجواب
عن الايات الدالة على زيادة الايمان ان الثبات والدوام
على الايمان زيادة عليه اي على الايمان في كل ساعة فحاصله انه
يزيد بزيادة الازمان فالمراد بقوله يزيد بزيادة الايمان
عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر اي فيما ذكر من
الايمان يزيد بزيادة الازمان لان حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء كما في سواد الجسم
مثلا والجواب عن هذا بان يقال النظر كما وارد مما حاصله
لان القائل بهذا القول لا يسعه به انه يزيد بزيادة الازمان
حتى يرد هذا النظر بل مراده ان زيادته بالثبات غايته ما
في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات
امر معنوي يعتبره العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد

الامثال

الامثال وينظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في الشيء وقيل المراد منه الايات الدالة على زيادة
الايمان زيادة ثمراته واشراق نوره وضيائه في القلب
فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ويؤيده ما روى
ابن عمر رضه قلنا يا رسول الله يزيد وينقص ثم يزيد ص
حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار فلما
روى انه عمر قالوا ان ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلايق
لرجح ايمان ابي بكر بشيء من جملة نوره وضيائه لا من جهة
الزيادة والنقصان ومن ذهب الى الاجمال من الايمان
فبقوله الايمان للزيادة والنقصان ظ رد عليه بانه
اذا اتى بعض العمل انتفى الايمان ح لانتفاء جزئه
كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل
ببقاء الايمان ما بقي التصديق فهو قول بان العمل جزء
من الايمان الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز ان يكون
انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة
عن الفقير وكسقوط الصلوة عن الحايض ولذا قال عم
بهن ناقصات العقل والدين او يكون انتفاء العمل

مطلب
يزيد حتى يدخل الجنة
وينقص حتى يدخل النار

لو وزن ايمان ابي بكر

مطلب
انتفاء العمل بانتفاء وجوبه

Copyright © King Saud University

بانتقاص زيادته لا بانتقاص اصله كقراءة نصف السورة
في الصلوة فانها تنقص من قراءة تمامها ولذا قيل ان
هذه المسئلة وان قبول الزيادة والنقصان وعدم
قبول فرع مسئلة كون الطاعات جزء من الايمان يعني من
قال ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فحقيقته هو قابل
للزيادة بزيادة الكل الاعمال قابل للنقصان بنقصان
الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه
نقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الاعمال
ان الايمان لا تقبل الزيادة والنقصان وقال بعض
المحققين ان هذا نزاع لفظي لانه ان حقيقة
التصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام والسر
فيه ان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل
وان يتقن بان الله رب العالمين وآخرة الوهم فيستولي عليهم
عموم معاشه كمن يتقن بانه الميت جماد ثم يخاف منه
بوهمه لكن اذا انظر نظر الروح عن ظلمات الحيوانية
ونور بانوار الملكية استولى عقله على وهمه فالملك الذين
لا قوة عليهم ولا هم يحزنون ولان العقول متفاوتة

وكذا

وكذا القلوب
العقول متفاوتة

وكذا القلوب والاعتقادات بالكثرة والضعف فان قلوب
الصديقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لا تماثل
غيرهم من الغافلين بعد عن عدم مناذلهم ومقاماته
وكذا قلوب المجتهدين بالدلايل العقلية والنقلية على
تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين تغاير قلوب
الجهال المقلدين بطبقات درجات لا يمكن وصفها
والحق ان التصديق ان فسر بعدم اليقين التقليد والظن
الغالب كما ذهب اليه البعض فالتفاوة بين وان فسر
باليقين فقد قيل انه لا تفاوة لعدم احتمال النقيض والحق
انه يتفاوة فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين
بان الكل اعظم من الجزء اما في الجملة فظاهر واما في القوة
فلانا نشكك لا يدور حول اعظم الكل بخلاف حدوث
العالم وكذا في التصديق الواحد بالنظر الى شخصين

ولهذا الدلايل زيادة التصديق قال ابراهيم عليه السلام ولكن
ليطمئن قلبي حين قال رب كيف تحيي الموتى قال اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب طمأنينة فيما
يعتقده ويعلم بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يزول

ارسانه

بيان تفسير التصديق

بيان لغات ابراهيم اربع

على قبول التصديق للزيادة وفي ابراهيم لغات احدها ابراهيم
بالالف والياء وهو المشهور وابراهم كذلك الا انه يحذف
الياء وابراهام بالفين وابراهم بالف واحده وضم الهاء
وبكل لغة وقلم بهم العجمي وجمعه ابهر اباره عند قوم وعند
آخرين براهم وقيل فيه اباد جمة وكابراهة والطمانينة
زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان
كان المدرك يقينا فاطمينانه زيادة اليقين وكذا لك
اذا اعتقد بانا الله رب العالمين وانه مالك الملك كله
لم يضطرب عن حضوره بهموم حوايجه ولو
كان اهل الدنيا في عياله ولم يبال بعداوة غير الله ولو
كان ما عداوة الدنيا عدوا ولذا روى ان ابراهيم عم لما
رمي بالمنجنيق الى نار نمرود ليلقاه جبرائيل عم في الهواء
وقال هل لك من حاجة وان كان المدرك ظنيا فاطمينانه
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين
وقد بقي ههنا بحث آخر الى في بحث الايمان وهو انا

معنى الطمانينة

لا تاثير

بعض القدرية هو الذي يقول بان الافعال الصادرة
عن العباد بالاختيار ويكون بقدرة العبد فقط لا تاثير

لا تاثير لقدرة

مطلب
المعرفة والتصديق واحد
كما قاد الاعلى

القطع ج

الكافر على قسمين

لقدرة الله تع ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة
الله تع ومعرفة رسوله قيل فان قال ذلك بايمان المعاند
فهو معاند والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد كما قال
علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه الايمان معرفة والمعرفة
تسليم والتسليم تصديق واطبق اي اتفق علماءنا على
فساده اي المعرفة لان اهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون
محمدا عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع انهم يكفرهم لعدم التصديق
ولان من الكفار من كانوا يعرفون الحق يقينا وانما كان
ينكر عنادا واستكبارا قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اعلم ان الكافر على قسمين
منهم من يجحد الباري تع ويعبد الاوثان ومنهم من يشبهه
الله تع وهو على ضربين منهم من يشرك مع غيره فهؤلاء
اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما وكذلك اذا قالوا
نشهد ان محمدا عم رسول الله وذلك لانهم يعتقدون في
دينهم من كل واحد من الشهادتين فاذا اتوا بما دل
على انتقالهم عما كانوا عليه وعلى هذا اذا قالوا وقد اسلمنا
اسلمنا او نحن مسلمون والفريق الثاني من اثبت الباري تع

Copyright © King Saud University

ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة
فانه لا يكون مسلما بقولنا اله الا الله لانه لم ينتقل عما كان
عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما //
وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الله رسول
الى العرب دون بني اسرائيل فهذه الفرقة لا يكون احد
منهم مسلما بايمان الشهادتين حتى يبرأ من الدين
الذي كان عليه ظ فلا بد ومعنى بد من لا بد
فعل ما التبديد وهو التوبيخ من بيان الفرق بين موقف
الاحكام واستيفاءها الى الاحكام وبين التصديق
بها الى بالاحكام واعتقادها ليصح كون الثاني الى
التصديق ايمانا دون الاول الى معرفة الاحكام
والمذكور في كلام بعض الشارح بهذا اشارة
الى الفرق اذ التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو الى ربط القلب امر كسبي
يثاب باخبار الصدق ولهذا الى لاجل ان كسبي
يثاب عليه يجعل الى التصديق راس العبادات

بخلاف

بيان لغات ربما وثمان

المعرفة اعم من التصديق

بخلاف المعرفة فانها ربما وفي ربما ثمان لغات ضم الراء
وفتحها مع التشديد والتخفيف وبتاء الساكنة ربتما وفيها
التشديد والتخفيف وضم الراء وفتحها وما كافة عن الجر
ويجوز دخوله على الفعل تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له انه جدار او حجر فيكون المعرفة اعم
من التصديق لانها تكون بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون
الا بالاختيار والكسب فقط وهذا الى ما ذكر من الفرق ما ذكره
بعض المحققين كصاحب التوضيح من ان التصديق بهو ان
تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك الى نسبة
الصدق الى المخبر في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان
كان معرفة وهذا الى القول بانها للنفس فعلا اختياريا بهو ربط
القلب او نسبة الصدق الى المخبر مشكل لان التصديق بات
من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال
الاختيارية فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية ومع هذا
المحققين صرحوا بان التصديق من الافعال الاختيارية لانا
اذا تصورنا النسبة بينا كون التصديق من الكيفيات النفسانية
بين الشيئين وشككنا في انها الى النسبة بالاثبات او النفي لم

اقيم

اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول
وهو ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة
والتصديق لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات
والايقاع ثم هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم
من كون التصديق كيفية نفسانية لا يقع التكليف على الايمان
لان التكليف مبنى على الافعال الاختيارية واذا كانت الايمان
الكيفية لا يقع التكليف عليه فاجاب بقوله نعم لحصول تلك
الكيفية يكون لا بالاختيار وان لم تكن الكيفية نفسها بالاختيار
ع مباشرة الاسباب المباشرة عبارة عن اتصال فعل
الانسان الى غيره والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل
وحرف النظر ورفع الموانع من الشرك وغيره ونحو ذلك
تحقيقه ان ههنا لهذا المقام شيئين احدهما نفس تلك
الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية والثانى فعل بالاختيار
والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثانى
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان اى التكليف بالايمان
انما هو لكون اسبابه اختيارية وكما ان هذا هو المراد لكونه
اى التصديق كسبيا واختياريا اللهم اذ يكون اسبابه

كسبيا

نيا المباشرة والسبب

كسبيا اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة
وكلام الشارح ذو الوجهين ولهذا ادرجه بكلمة التشبيه ولا يكفى
المعرفة لانها قد تكون بدون ذكر اى لا يكفى المعرفة فى الايمان
بدون التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة
الاسباب بل لا بد من التصديق ثم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية
المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك اى بكون المعرفة
المذكورة تصديقا لانه لا يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذكر اى المعنى الذى
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وحصوله اى حصول المعرفة اليقينية
المكتسبة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هذا المعنى
للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المنكرين مع انه ليس بمؤمن
ولا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب بقوله وحصوله
للكفار المعاندين المنكرين ممنوع يقع لانا اولا انا نذكر التصديق
حاصل للكفار المعاندين المذكورين وعلى تقدير الحصول ولو سلم
حصول ذكر التصديق المذكور للكفار فكفرهم يكون بانكارهم باللسان
واخبارهم عدم علمهم على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار
عدم الايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والخشوع فربما

لا يكفى المعرفة بدون التصديق

اصرارهم بيانا

المعنى من الخشوع لان الخضوع في البدن والخشوع في البصر
والبدن والصوت وقيل الخشوع السكوت والتذلل
والانقياد وهذا يعم الانقياد القلب والجوارح لكن تفسيره
بقوله بمعنى قبول الاحكام الشرعية والاذعان خصه بانقياد
القلب ولو اقال وذكر ان القبول والاذعان حقيقة التصديق
على ما مر والمفهوم كون الايمان والاسلام مترادفين ويؤيده
اى يؤيد معنى الايمان والاسلام واحد قوله تع فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
بهذه الاية تدل على كون مفهومهما متحدا الا ان المسلمين مستثنى من
المؤمنين ولو لا الاتحاد في المفهوم لم يستقم الاستثناء لان
المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط وعم بهذه
الاية نزلت في حق قوم لوط وعم حين امر الله تع الاخراج بينهم
وبالجملة لا يصح الحكم في الشرع ان الجملة على احد بانه مؤمن وهو
وليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن ولا نفع بوجد فيهما سوى هذا
اى الاتحاد في الذات لا التراد في عبارة المشايخ انهم ارادوا
بعدم تغايرهما بعضهم انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب
المفهوم بل الاتحاد بحسب الذات كما ذكر في الكفاية معنى ان الايمان

نوع بيان

بيان

بيان ما هو تصديق الله تع فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام
هو الانقياد والخضوع الالوهية وهذا اى الانقياد لا يتحقق
الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا
يتغايران حاصله بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع
والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر والنواهي
والاذعان بان كان الايمان عين الاسلام بمعنى الاتحاد في المفهوم
كما هو المتبادر من عبارة المص وان احتمل الاتحاد في التصديق
وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد للالوهية والايمان
عبارة عن التصديق القلبي بالله تع فيما اخبره من الاوامر والنواهي
كان الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد في المفهوم
سواء مراد المشايخ ومن اثبت التغاير اما بحسب المفهوم او بحسب
التصديق يقال له ان لما اثبت التغاير ما حكم بما استثنائيته
من امن لم يسلم او اسلم ولم يؤمن فاذا اثبت احدهما حكما
ليس بثابت للآخر فيما والا فقد ظهر خلافه من اثبت
بطلان قوله ان كلام الكفاية فان قيل من جانب من اثبت
التغاير بينهما قالت الاعراب آمنا يعني صدقنا قل لم تؤمنوا

الايمان صلة في السر
والاسلام في العلانية

يقع لم تصدقوا في السر كما صدقوا في العلانية ولكن قولوا
اسلمنا اى دخلنا في الانقياد لخافة القتل والسبي صريح في
تحقيق الاسلام بدون الايمان يدل عليه قول ابراهيم عم اسلمت
لرب العالمين وقول ابراهيم واسمعيل عم واجعلنا مسلمين
لك الى مسلمين لامر كذا في مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا
مؤمنين لانهم لم يزل كانوا مؤمنين فقيل معنى الاول ادخلنا في
الاسلام ومعنى الثاني دوام الثبات كما في اهدنا الصراط
المستقيم وبين فيه دليل على التغاير قلنا المراد من التغاير
ان الاسلام المعتبر في الشرع اى في الانقياد الظاهر والباطن
لا يوجد بدون الايمان وهو اى الايمان في الاية بمعنى الانقياد
الظاهر خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ بمعنى الانقياد الظاهر
خبره من غير الانقياد الباطن بمنزلة الملفظ بكلمة الشهادة من
غير تصديق في باب الايمان حاصل هذا الجواب ان الايمان له
معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي وهو تصديق الله ورسوله
فيما اخبر من اوامره ونواهيه وكذا الاسلام له معنيان لغوي
وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وشرعي وهو الانقياد

مطلب
الايمان لغوي وشرعي وكذا الاسلام

الباطن

الباطن فالمراد من الاسلام الذي اثبت للاعراب هو الاسلام
اللغوي والايمان الذي نفي عنهم وهو الايمان الشرعي فيكون
الاية دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعي ومراد المشايخ
ان الاسلام لا تغاير الايمان الشرعي والاية لا تدل على تغايرهما
فان قيل من اين اثبت التغاير بينهما قوله عم حين
سائل جبرائيل عم عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة
وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطاع اليه سبيلا دليل على ان
الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي فلا يكون الايمان والاسلام
واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات قلنا المراد به اى بقوله
عم ان تشهد ان ثمرات الاسلام وعلاماته وذلك اى ان تشهد ان
لا اله الا الله الخ كما قال عم لقوم القوم نحن الاصل مصدر
قام نعت به فاستوى فيه الجميع او جمع قائم كزائر وزور ثم غلب
على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وقدوا صفة فقوم
الى انقوا واجتمعوا على سبيل الرسالة عليه اى النبي عم الدين
الا دون معقول قال ما الايمان بالله ورسوله اعلم قال رسول الله
قال رسول الله عم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسوله

Copyright © King Saud University

واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من الغنم اى مال الغنيمة الخمس فاذا كان المراد
ثمرات الاسلام فلا يناسب كون حقيقة الايمان هو التصديق
فيكون المراد بالايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل اتى
جبرائيل عليه السلام النبى عليه السلام بمحضر الجماعة فقال ما الايمان فاجاب النبى
عليه السلام ان تؤمن بالله وملائكته ورسله وبالقدر خيره وشره
ثم قال ما الاسلام فاجاب النبى عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله
الحديث وهذا التفصيل فى السؤال والجواب صريح فى ان الايمان
هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فى كتاب الله تعالى مراد الولا
التغاير لما جاز العطف وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون بضع بالكسر
الباء ما بين الثلث الى التسعة من وهو القطع او من اثنى
عشر الى عشرين وسبعون شعبة الشعبة طائفة من الشئ
والغصن من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق فى
الجبل وبالفتح القبيلة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اما اماطة الاذى اى ازالة الموذى عن الطريق والوادنى
منقلبة عن واو لانه من دنى يدنو الادنى يقرن على وجوه فتارة
يعتبر به عن الاول والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة على الاحقر
والاذل فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل
بالابعد وتارة على الاول فيقابل بالآخر وسعا وعبر عنها عند
الدنو فى القدر لانه مقابل بالافضل والمراد الحديث اطلاق
الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر فى القدر المذكور بل تكثير الثمرات
او يراد حصرها فى انواعها واذا وجد من العبد التصديق
والاقرار صح له ان يقال انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينفى
ان يقول انا مومن ان شاء الله لانه لفظة الشك اذا كان للشك
فلا كفر لامحالة لان الشك ينافى التصديق واذا كان للتأدب
او لرعاية الادب مع الله تعالى واحالة الامور الى مشيته الله تعالى
او للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال اذ الشك فى الآن
والحال والآن لزمان يقع فيه كلام المتكلم وبنى الآن لتضمنه
لام التعريف واما الكلام الظاهرة فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف
ان لا يصح ان تدخل على النكرات فتنوفها والآن لم يسمع بجر ذا وليس
المراد بالحال الآن المختلف فى كونه زمانا موجودا بجزء لا يتجزى وهو
عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرف الآن
معا والمشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل

كاتبه

يقول بيانا

بيان الآن

مدخل لام التعريف على النكرات

عناه

جزء لا يتجزى موجود عند المتكلمين

غير موجود عند الحكماء

بيان تصرف الادنى

يعتبر به

Copyright © King Saud University

بيان الحال

ولاجل ذلك يقال زيد يصلي الآن مع ان بعض صلوته ماض وبعضها مستقبل والحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد يكتب لان فيكتب فعل مضارع مع معنا الحال ووجود لفظه مقارن لوجود بعض الكتابة لا لوجود جميعها او للتبرك بذكر الله تع او للتبر، عن تزكية الله نفسه والاعجاب بحاله عطف تفسير والاعجاب النفسي عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره فالاولى جواب لقوله وان كان للتائب الخ تركه اى ترك ان شاء الله لما انه يوهم الشك قبل بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بليغا والا بليغا متفطنا للادب تحسن على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قد يجيء من متكلم دون آخر وروى ان النبي ﷺ اذا دخل المقابر يقول السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع ولهذا اى لاجل الوهم قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز فانه اذا لم يكن للشك في الآن والحال فلا معنى لنفي الجواز مع كيف اى كيف يكون للنفي معنى اى والحال قد ذهب اليه اى الجواز من اكابر الصحابة فمن السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا

اى

اى قول العبد انا مؤمن ان شاء الله بدا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الشابية حاصلة متحققة في هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف به ان شاء فلم يجز ان يقول المتصف بالايمان انا مؤمن ان شاء الله يع لان الايمان شئ حقيق معلوم الحد وهو تصديق محمد ﷺ بما جاء من عند الله فالجواب بقوله وليس مثل قولك انا شاب ان شاء الله يع لان الشباب من الافعال المكتسبة فلا يتصور فيه الشك ولا مما يتصور البقاء عليه اى على الشباب مع العاقبة والحال ولا مما يحصل بتزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله مع فانما اى الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة الزهد بمعنى الترك زهد مع الامر اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب فان لفظ رغب اذا كان بعد ما مع معنى ما مال اليه واذا كان بعد عما عن معناه اعرض عنه وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد في حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر كون التصديق مع نفسه قابلا للشدة والضعف لان تصديق الانبياء اشد من تصديق آحاد الامة

بيان تفاوت الزهد والرغب

اعرض عنه

وحصول التصديق الكامل المبني عن العذاب المشار اليه بقوله
تع اولئك لهم المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو
في مشية الله تع قوله وحصول التصديق مبتدا وقوله انما
هو في مشية الله تع خبره فثبت انا يقول انا مؤمن ان شاء الله
بناء على ان حصول التصديق الكامل المبني لا يكون الا في مشية
الله تع وهذا يدل على ان التصديق النجاة بكمال التصديق والحق
انه بقائه في الخاتمة ولو تقليدا يمكن ان يقال كماله في الحال
سبب لبقائه في الخاتمة ولما نقل عن بعض الاشاعرة
ان الجماعة المنسوبة الى الشيخ الحسن الاشعري انه يصح
ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تع بناء على ان العبرة في الايمان
والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن
السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر
والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله
وان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه
بقوله في حق ابليس فكانا من الكافرين قالوا ان ابليس
حين كان معلما كان للملك كافرا وكان الصحابة رضه
مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا

مؤمنين

مؤمنين لما امر النبي عم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم
ويقال ابليس سلم الحجي ولذا لا يكفر وهذا قول ابي عبيدة
وقال غيره هو افعيل من ابلس يبلس اذا يائس ولذا قال
ابن عباس رضه في رواية ابي صالح انه ابلس من رحمته وكان
اسمه عزائيل ويقال عزازيل وانما لم ينصرف لانه لا نظير له فاستثقله
وبقوله عم السعيد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
توجيهه ان من سعد في بطن لا يضره الكفر الظاهر لانه
يكفر في عمره لتقدير الكفر عليه اشار جواب لما الى بطلان ذلك
ان المنقول من بعض الاشاعرة بقوله والسعيد قد يشقى
بان يرتد بعد ايمانه نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن
بعد الكفر قال بعض الحكماء علامة الشقاوة ستة اشياء كثرة الاكل
والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنب وقساوة القلب
كثرة الذنوب ونسيان الموت والوقوف اي نسيان الوقوف بين
يدي الملك عز وجل والتغير يكون على السعادة والشقاوة
والشقاوة دون الاشقاء والاشقاء وهما اي السعادة والشقاوة
من صفات الله تع لان الاسعاد لتكوين السعادة والاشقاء

مطلب

مطلب

الصحابة حين عبدوا الصنم
مؤمنين والا ليس على عاقل

تكوين الشقاوة ونفى التكوين صفة لا تبدل له كما مر
ولا تغير على الله ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا
يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف بين الاشاعرة
وبيننا في قوله انا مؤمن ان شاء الله تع وانما النزاع
نزاع لفظي لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول
المعنى من الايمان والسعادة فهو حاصل في الحال فح يكون
لا يكون انا مؤمن ان شاء الله جايزا بالنظر الاعتبار وان اريد
ما يترتب عليه النجاة والثمرة وهو الايمان الكامل واعلى
العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغيره معلوم والثاني
يعتبر حصوله في العاقبة فامره في مشية الله تع لا قطع
بحصوله في الحال فح يجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله
والاشاعرة يعتبرون بهذا القول فمنهم قطع بالحصول بقوله
انا مؤمن حقا اراد الاول اي بمجرد حصول المعنى ومن
فوض الى مشية الله تع كالاشاعرة بقوله انا مؤمن ان
شاء الله اراد الثاني اي ما يترتب عليه النجاة **ونفي الارسال**

مطلب
فرغ من الالهيات شرع
النبوات

الرسل لما فرغ من الالهيات واحوال الاخرة شرع الآن
الى نبوات واحوال المتعلقة بارسال الرسل. جمع رسول فعول
من الترسالة وهي سفارة العبد وهو ايصال الخير من الله تع
الى العبد بين الله تع وبين ذوي الالباب من خليقته اي
مخلوق الله تع يرتجح اي يزيل الله تع بها اي بالسفارة عللهم
من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والبيان
في صدر الكتاب **حكمة** اي مصلحة وعاقبة حميدة العاقبة
الجنة وقيل النظم والظرف يشير الى ان افعال الله تع معللة
بالحكمة والمصالح واختلف العلماء في التعليل واجبا او
جايزا بناء على مسئلة وجوب شيء على الله وعدمه وجوبه
وقيل الخلاف في جواز التعليل وعدمه فان الاشاعرة
منعوا جوازه فقالوا المصلحة انما تنفع نفسه وهو محال او تنفع
غيره ونفي الغير كان اولى بالنسبة الى الله تع كان مستكملا به
وان لم يكن اولى له لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة //
والحكم ادعوا ان نفي الغير يصلح باعتباره تع على الفعل وان
لم يكن اولى بالنسبة الى الله تع قيل كلام كل من كلام الفريقين
غير مبرهن ودعوى الضرورة مشكلة فالاولى ان يختار كونها

شبههم

الغرض اولى بالنسبة الى الله تع واستكماله تع بفعل نفسه
جايز بل واقع فانه تع حين اوجد العالم قد استكمل
بكمال الموجدية والموفية على ما نطق به قوله تع وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليوقفون وبهذا
كمال الاضافى يجوز تجدده والخلو عنه ورفع بهذا اى فى
قوله وفى ارسال الرسل اشارة الى ان الارسال واجب
لا يعنون بكونه واجبة انه واجب على الله تع بايجاب به على نفسه
لا بمعنى الواجب على الله تع اى لاوجوب العقلى حتى لا يقدر
على عدم ارساله ولا وجوب الشرعى حتى يأثم بتركه
ارساله بل بمعنى ان مقتضى الحكمة اى مقتضى الحكمة تقتضيه
عالمية من الحكم والمصالح وليس اى الارسال يمتنع عطفه
على قوله واجب زعمت طايفة ان البعثة محال لان المبعوث
لا بد وان يعلم ان مرسله هو الله تع ولا سبيل الى العلم به
ان تعلمه كان من القاء الجن اجيب بانا لم نسلم ينصب
له دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا كما زعمت الثنوية
والبراهمة قالت البراهمة فى العقل كفاية عن البعثة
لانا ما فتنه العقل فحسن وما قبحه فقبيح وعالم يحكم فيه شئ

لعله ح

بفعله

مطلب
بيان الرسل والنبى

بفعله عنه الحاجة وجوابه يظهر مما فوايد البعثة ولا يمكن
ان ارسال الرسل بمكن يستوى صفة ممكن طرفاه اى الوجود
والعدم لان الحكمة ترجح جانب الوجود كما ذهب اليه بعض
المتكلمين وهم الاشاعرة وهم الذين نفوا تعليل افعال
الله تع بشئ وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على الحكمة
فالحكمة غير باعثة له بل يستوى شبوتها وعدمها بالنسبة اليه
تع ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم جبرايل عم والانبياء
هم الذين لم يوح اليهم بجبرايل عم واعما
اوحى اليهم بملك آخر او رؤيا المنام او بشئ آخر من الالهام
ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يوثر
استعمال ما ظهر فى درجة النبوة قبل الاتى بجبرايل عم بذلك
فلو بغير الوحى يكون ذلك منه ذلة وصغيرة كما فعل داود عم
فى تزوج امراة اوريا من غير انتظار الوحى بجبرايل عم كان
ذلك منه ذلة ولما كان محمد عم انتظر الوحى فى تزوج امراة
زيد ولم يتزوج بما ظهر له فى درجة النبوة بخلاف الذلة كذا
ذكره فى شرح الفقه الاكبر ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال
بقوله قد ارسل الله تع رسلا من البشر الى البشر وفايدة

بقوله مبشرين و منذرين و طريق نبوته بقوله وايد علم
وتعيين من ثبت رسالته بقوله اول الانبياء محمد آدم وعم
وقد ارسل الله تع رسلا من البشر الى البشر مبشرين
البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرة ولذلك
قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبده
من بشرني بقدوم ولدي اولكم ولو قال من اخبرني عتقوا
جميعا واما قوله تع فبشره بعذاب اليم فعلى التهكم لا يقبل
الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لا يقبل الكفار
والطغيان بالعقاب فان ذكر اى البشارة بالجنة الخ
مما لا طريق للعقل اليه من غير النبي عم وان كان اى وان
كان للعقل طريق اليه فبانظار دقيقة لا يتيسر الا بولد
بعد واحد اى لا يحصل على كثيرين ومبينين للناس وروى
انه قال
عن ابن عباس رض عنه انما سمي الانسان انسانا لانه
الكلام عهد اليه منسي يعني ترك وقال بعضهم ماخوذ من
انس لانهم يستانسون بامثالهم او انس بمعنى ظهر لانهم
ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمي الجن جنا
لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله اناس لقولهم اشاء //

ماخذ الانسان

وانس

واناسي فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف
ولذلك لا تكاد تجمع بينهما فلا يقال الاناس وقوله المنايا
يطلعن على الناس الاسيا شاذ ما يحتاجون اليه من
امور الدين والدنيا فان الله خلق الجنة والنار واعد
فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول
الى الاول اى الجنة والثواب والاحتراز عن الثاني اى النار
والعقاب مما لا يستقل به العقل قوله وتفاصيل مبتدا وما
يشتغل خبره وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة اى
النباتات النافعة والنباتات الضارة روى انه كان ينبت
في محراب سليمان ما عم كل نبات يقول انا دواء علة فلان
ودواء اكلي ولا تسيء وقيس اى الاجسام النافعة في
الآخرة والضارة فيها وحل الحلال والحرام ولم يجعل للعقول
والحواس الاستقلال بمعرفتها اى النافعة والضارة فيها
وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم
باحد جانبيه كاعداد الركعات واوقات الصلوة واكثر
الاحكام الشرعية كالبيع والشراء ومنها ما هي واجبات
او ممتنعات كخالق العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع

Copyright © King Saud University

لا يظهر للعقل الا بعد نظر دايم وبحث كامل لو اشتغل
الانسان لتعطل اكثر مصالحه وكلما من فضل الله ورحمته
ارسال الرسل ليبينوا ما ذكر اى الجنة والثواب والنار
والعقاب والاجسام الناقصة والفضائل والنفسانية
الممكنة والممتنعة كما قال الله وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين اما رحمة للمومنين فظاهر واما للكافرين فلانهم
فلانهم آمنوا من الخسف والمسخ وقد فعل ذلك لمن قبلهم
وايدهم بالمعجزات الناقضات للعادات كالعلم
بالمغيبات وكلام الجماد والمشى على الماء فان قيل
المعجزات مشبهة بالسحر فلا يوثق بها قلنا لا شبهة
لوجود الفرق بينهما لكن من وجوه احدها التعليم
والتلمذ مدخل في السحر دون المعجزات وقد يكون
التلميذ فيه احذق من الاستاذ الثاني ان الساحر لا يكون
الا بالتحكم والاقتراح المعجزين بل بحسب ما يعلمه بخلاف
معجزات الانبياء عليهم السلام الثالث ان اثار المعجزات
حقيقة كشبع الجماد الكثيرة من الطعام اليسير وتلم من
الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات لا تروى ولا تشبع

اوقات

قوله ص

اوقات مخصوصة وعلى امر يظهر خلاف العادة فلا يرد من ادعى
النبوة عند تحدى اى عند طلب معارضة المنكرين على وجه
على متعلق بيظهر يعجز المنكرين والضمير في يعجز عايد الى كل امر
عند الاتيان بمثله وذلك اى بيان تاييد الله تعالى انبيائه بالمعجز
لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب قبوله اى قبول النبي عنه ولما
بان الظاهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند
ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله
تعالى بهذا البيان قوله بطريق العادة يخلق العلم بالصدق اى بصدق
النبي ص في دعواه عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم الخلق
ممكنا وذلك اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة كما اذا ادعى احد
بحضرة الملك بمجالس من الجماعة انه احد رسول هذا الملك اليهم
الى الجماعة ثم قال احد للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
وقم في مكانك ثلث مرات فعمل الملك ذلك يحصل للجماعة علم
ضروري بصدقه احد في مقابلته احد وان كان الكذب ممكنا
في نفسه فان الامكان الذاتي بهذا التقليل لقول القايل ان امكان
الكذب ينافي العلم القطعي بمعنى التحويل العقلي لا ينافي حصول
العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم يتقلب ذهبا مع امكانه

نع نفسه وكذا ههنا اى قبول النبى ع م ونع دعوى احد بمحض
يحصل العلم بصدقه اى الرسول بموجب العادة لانا اذا
طرق العلم كالحس ولا يقدح نع ذلك العلم اى العلم القطعى
امكان كون المعجزة من غير الله تع او كونها اى معجزة لانوط
التصديق اى لا يكون غرض الله من تلك المعجزة التصديق //
للرسول او كونها اى المعجزة لتصديق الكاذب اضافة المصدر
الى المفعول الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية الخ لاينافى
العلم القطعى كما لا يقدح نع العلم الضرورى الحسى بحرارة
النار امكان عدم الحرارة للنار بعنى انا حرارة لو قدر
عدمها حرارة لم يلزم منه محال اعلم ان العلم القطعى اما عقلى
نحو الكل اعظم من الجزء او عادى نحو النار محرقة وامكان
خلافه قادح نع الاول لا الثانى بل وقوع خلافه بحرق
العادة لا يقدح فيه كنار نمرود كانت بردا على ابراهيم
ع م ولم يقدح ذلك نع العلم فان نار خارقة واول

العلم القطعى

الانبياء آدم ع م واخرهم محمد ع م اما نبوة ادم
ع م فبالكتاب الدال على انه ادم قد امر ونهى مع القطع
بانه لم يكن نع زمنه نبى آخر فنعنى الامر والنهى بالوحى

لا غير اى لا بالسحر وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما
نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد ع م فلانه ادعى النبوة
واظهر المعجزة اما ادعى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار
المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تع وتحدى به اى بكلام
الله تع البلغاء مع كلام بلاغتهم فعجزوا اى البلغاء من معا
معارضته باقصر سورة منه اى من كلام الله تع مع تمالكهم اى
مع شدة حرصهم على ذلك اى المعارضة حتى خاطروا اى واقعوا
بمهجتهم واوضعوا على المعارضة بالجود اى الاتيان بالمثل
اى المعارضة اى الى المنازعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم
مع توفر الدواعى الاتيان فاعلم لم ينقل مما يدانيه اى مما يقارن الى
كلام الله تع فدل ذلك اى المذكور من المعجزة والاعراض وعدم
النقل قطعا على انه اى القران من عند الله وعلم به اى بكون القران
من عند الله صدق دعوى النبى ع م علما عاديا لا يقدح فيه اى
فى العلم العادى شئ من الاحتمالات العقلية على ما مر شانا
سائر العلوم العادية كعلمنا الموت عقيب القتل لانا علمنا
بان الله تع يخلق الموت عقيب القتل وان كان عدم الخلق
ممكنا فى نفسه اعلم ان لاعجاز القران ببلاغته نظرى لا يعلم الا

Copyright © King Saud University

بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو للبلغاء وسلبا اى عدم
طبعيا او كسبيا والثانى عجز البلغاء عن معارضته وهو تعامة
الناس فعوله عن معارضته فجوز اعن معارض تقرير للثانى
واشارة الى الاول وفضل القرآن على سائر المعجزات بقاؤه
ابد الدهر مع بيانه من المتعارف ما هو سعادة الدارين
وثانيهما انه نقل عنه اى عن النبى عم من الامور الخارقة
بيان ما فيها بلغ معدم عليه للعادة ما بلغ القدر المشترك منه
والضمير عايد الى ما فى بلغ اعنى ظهور المعجزة اى القدر المشترك
بين الامور الخارقة وظهور المعجزة حد التواتر معقول بلغ
وان كان تفاصيلها اى الامور الخارقة احاد اكشجاعة
على رفه وجود حاتم بكسر التاء كل كان كل واحد منهما
خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك فى كل واحد
منهما بلغ حد التواتر وهى مذكورة فى كتب السير وقد
يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر
من احواله اى احوال النبى عم قبل النبوة قبل ما تواتر
قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على دعوى النبوة
فذكره لدلالة على النبوة لا لكونه معجزة وقال الدعوة
وبعد

وبعد قاما اى الدعوة واخلافه العظيمة واحكامه الحكيمة
واقدامه حتى يخجم الابطال مع بطل وهو الشجاع ووثوقه
بعصمة الله تع فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال
بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن
فيه اى فى دعوته مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل
يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء عم ولو جوز
الاجتماع فالتسهيل اى ابد الدهر مع ظهوره على الاديان
كلها بقطع بامتناعه فى غير النبى عم وان يجمع الله تع اى فان
العقل يجزم بالله الله بامتناع ان يجمع الله تع هذه الكمالات
فى حق من يعلم الله تع انه الضمير راجع الى ما يفترى عليه اى
على الله تع ثم يمهله معطوف على انا يجمع ثلثا وعشرين سنة
هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره فى الدنيا فستون وستون
سنة ثم يظهر دينه على سايرة الاديان ويفيره على اعدائه
وهى اثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه عم
ادعى هذا الامر العظيم بين اظهر قوم اى بين قوم غالب
لا كتاب لهم ولا حكمة معلم وبين محمد عم لهم الكتاب
والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع وامرهم بمكارم الاخلاق

الكمالات بيان

مجموع عمره صلى الله عليه وسلم

واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية ونور
العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين
كله كما وعده بقوله تع ليظهره على الدين كله ولا معنى //
النبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت لنبوته محمد ع
وقد دل كلامه وكلام الله تع المنزل عليه انه خاتم للنبيين
لقوله تع ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله ع لعلي
رض انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وانه مبعوث الى كافة الناس لقوله تع وما ارسلناك
الا كافة للناس وقوله ع بعثت الى الناس كافة //
بل الى الجن والانس لسورة الرحمن ولسوره الجن
ثبت جواب اذ انه فرد الانبياء وان نبوته لا يختص
العرب كما زعم بعض النصارى ولذا اورد في الفتاوى
انه من قال لا اله الا الله محمد رسول الله لا يقطع باسلامه
لاحتمال الاختصاص بالعرب فان قيل قد ورد في الحديث
نزول عيسى ع بعده فلا يكون خاتم النبيين قلنا نعم لكنه
يتابع محمدا ع اي يكون على شريعته كما قال ع لو كان
موسى نبيا ما وسعه الا اتباعي فان قلت في الحديث الصحيح

ان عيسى

لشرح م

ان عيسى ع يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويرتفع الجال
ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا اسلام فيكون ناسخا
قلنا قد تبين بنيا ان شريعته تنتهي وقت نزول عيسى ع
لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه اي الى عيسى ع وحي وتغيير
احكام بل يكون خليفة رسول الله ع ثم الاصح انه اي عيسى ع
يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل واعلم منه
اولى من المهدي لان عيسى ع نبي والمهدي ولي ولا يبلغ ولي
درجة الانبياء وقد ورد بيان عدد عظيم في بعض الاحاديث
على روي ان النبي ع سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف
واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون
الفا والاولى ان لا يقطع على عدد في التسمية فقد قال
الله تع منهم من قصصنا عليك يعني سميناهم لك فانت
تعرفهم ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر
العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اقل
من عددهم اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو منهم
ان ذكر عددا اقل من عددهم يعني ان جزء الواحد الى الحادي
الذي سبق ذكره وهو قوله ع مائة الف واربع //

وعشرون الفا ومائتا الف واربع وعشرون الفا على
تقدير استحالة على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه
من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاستناد
والرفع لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاد
احترازا عن المعاملات كالبيع والشراء خصوصا اذا
اشتمل على اختلاف رواية وكان العقول بموجبه الى بموجب
الحديث مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض
الانبياء عليهم السلام يريد كفر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو
عدم النبوة عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء
على ان مفهم العدد مفهم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة
والنقصان كلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تع
لان هذا الى كونهم مبلغين مع النبوة والرسالة صادقين
ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة وفي هذا اشارة الى ان كون
الانبياء صادقين ناصحين اشارة الى ان المفهوم الانبياء
عليهم السلام معصومة عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع
الى في الخبر الذي يتعلق بامر الشرايع كالخبر من ايجاب الصلوة
وغيره وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما مجمعا فبالاجماع

واما

واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الى
جميع الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل
الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبايرا اي معصومون
عن تعمد الكبايرا عند الجمهور خلافا للحشوية ولم يجوز ن
عليهم الاقدام على الكبايرا والصغايرا علم الذين جعلوا
حكم الاحاديث كلهم واحدة فعند هم تارك النفل كتارك
الفرض واما الخلاف بين الجمهور والحشوية في الامتناع
عن الكبيرة بدليل السمع قال القاضي من الاشاعرة العصمة
فيما ورد التبليغ لا يجاب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه
فامتناع الكبايرا مستفاد من السمع والاجماع والعقل
وبه قالت المعتزلة بناء على اصلهم في وجوب رعاية الاصلح
واما سهوا الى ارتكاب الكبيرة سهوا فمجوزه الاكثرون
واما الصغايرا فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق اي يجوز صدور الصغايرا
اتفاقا الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف وهو
التنقيص في الوزن والكيل بحبة لكن المحققين
اشترطوا ان يتنبهوا عليه اي على الذنب فينتهوا عنه

اى عن فعل المعصية بهذا اى المذكور كله بعد الوحى اى
الوحى واما قبل الوحى فلا امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناع عمدا قبل الوحى وبعده لانها يوجب
النفرة المانعة عن اتباعها اى اتباع الانبياء فيفوت
مصلحة البعثة وبعد الاتباع والحق منع ما يجب كعلم
اى الزنا الامارات الباهرة زائدة وكان اصله امارات
كما زيدت اراق وقيل ابراق والفجور الميل للكاذب
فى الكذب والفاسق فاجر لانه مال عن الحق والصغائر
الدالة على الخسة ومنع الشيعة ان طائفة من الثنوية
وبهم يقولون ان عليا وصى رسول الله وولية من بعده
والجماعة يقولون الولاء بعد النبى لابى بكر وعمر بن خطاب
وعثمان وعلى بن ابى طالب رضى الله عنهم اجمعين صدور
الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية اى خوفا عن الاكراه اذا تقرر هذا ان صدور
المعصية عن الانبياء عمدا فما نقل عن الانبياء مما يشعر
بكذب او معصية فاما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود
لانه لا يفيد اليقين كما روى ان داود عليه السلام طمع فى امرأة

اوريا

مطلب
الامارات زائدة فى امارات

مطلب
الفاسق ماجر

اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو اقبح الخشوة وعن
على رضه من قال ما يجب عليه حد القذف بل التائب فيه
انه خطب امراة كان خطبها اوريا فتزوجها او يسئال منه ان
يطلق زوجها وكان ذلك عادة فى عهده فارسل الله تعالى ملكين
للتنبيه على ذلك فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب
وما كان بطريق التواتر معروف عن ظاهره اذا امكن قال معالل
رضه ان ابراهيم عليه السلام قد كذب ثلث كذبات وثلث خطيئات
وابتلى ثلث بليات وصدر منه ذلة واما الكذبات فقوله
قوله انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقال لسارة حين
دخل مصر والخطايا قوله للنجم والقمر والشمس هذا ربى واما
البليات حين قذف فى النار والختان فى مائة وعشرين
سنة بقدوم وصدر منه ذلة حين دعا لابيه وهو مشرك
وقاله غير المقاتل لم يكذب ولم يخطأ ولم يصدر منه ذلة
لانه قال انى سقيم يعنى سأسقم لانه اذا تم سيصيبه السقم
او سقامة الحزن على عبادة قومه الصنم وتكذيبهم وغمام
تتراءم لابراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط
وهو قوله ان كانوا ينطقون او بطريق التعريض لابطاله وقوله

مطلب
ابراهيم عليه السلام كذب ثلث
كذبات وثلث خطيئات وابتلى
ثلث بليات

Copyright King Saud University

لشارة اخى وكان اخته فى الدين وقوله هذا كان على
وجه الاستشهاد لا على التحقيق ويقال كان ذلك القول
على سبيل الانكار والزجر يعنى امثل هذا زنى وامّا
دعاؤه لابيه فلموعده وعدها اياه وقد بيّن الله بقوله
وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة الآية
والا فمجمعون على ترك الاولى ان ليس بكذب ولا معصية بل
هو ترك الاولى لكونه قبل البعثة كما فى قوله تع فعصى آدم
ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا
محمول على انه قبل البعثة وكما فى قوله تع خطابا لمحمد ع لغفر
الله عنك لما اذنبت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب
فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار
سيئات المقربين وتفصيل ذلك الى تفصيل هذا الجواب الكجاكى
فى كتب المبسوطة الى فى المطولات وافضل الانبياء محمد ع
اختلفوا فى تفضيل آدم ومحمد ع قال بعضهم محمد ع افضل
من آدم فبهذا احتج من الاول لقوله تع كنتم خطاب لامة
محمد ع فخير امة ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى
الدين وذلك الى خيرية الامة تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه

الذنب فى الانبياء محمد ع
الاولى حسنات الابرار
سيئات المقربين

والقوله

ولقوله ع انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر لى وامّا
قوله ع فلا تخيرونى على موسى ولا ينبغى لاحد ان يقول انا
خير من يونس فتواضع منه والاستدلال على الافضلية
بقوله ع انا سيد اولاد آدم ع ولا فخر لى صحيح خبر
الاستدلال لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده
وقيل المراد بالاولاد آدم جنس لانه كالعلم لهذا الجنس

والملائكة جمع ملاك كالشمائل جمع شمال والتاء لكا
لتانيث الجمع الكتاء تانيث الجمع التانيث الجمع وهو
مقلوب ملئك من الالوكة وهى الرسالة لانهم وسايط
بين الله وبين الناس وقلم رسل الله او كاكرسل اليهم
واختلف العقلاء فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات
موجودة قايمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين الى انها
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة
كما نرى وانهم كذلك وقالت الطائفة من النصارى هى
النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء
انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة
منقسمة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق

بيان الملئكة

في معرفة الحق والتنزه كما وصفه في محكم تنزيله فقال سبحانه
الليل والنهار لا يفترقونه وهم العليون والملائكة
المقربون وهم يترددون من السماء الى الارض على ما
سبق القضاء وجرى به القلم الالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا بما اقامهم سماوية
ومنهم ارضية عباد الله تع العاملون بامره على ما دل
عليه قوله تع لا يسبقونه بالقول ولا يقال قولهم اجعل فيها
من يفسد فيها غيبة لابن ادم وتعجب لاعترضهم لانه
استفسار عن الحكمة في تقديم اهل المعصية على اهل العصمة
في الخلافة لا الغيبة العجب وهم بامره يعملون لا يستكبرون
عن عبادة الله ولا يستحسرون اى لا يعجزون ولا يوصفون
بالما بذكورة ولا انوثة اذا لم يرد بذكر اى بالاتصاف
بالذكورة والانوثة نقل ولا دل عليه عقل وما زعمه
عبدة الاصنام انها بنات الله تع باطل وافراد
في شانهم كما ان اليهود ان الواحد فالواحد منهم
اى من الملائكة قدير تكتب الكفر ويعاقبه الله تع بالمسخ
اى لتبديل صورة اى اقبح منها تفريط خبر ان الالواط

يستعمل

الالواط يستعمل في الزيادة
والتفريط يستعمل في النقص

يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص وتقصير في
حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل
صحة استثنائه منهم اى من الملائكة كقوله تع فسجد والملائكة
الا ابليس الخ وآدم لان السجود لله حقيقة ولآدم
بكرامة ظاهر كالصلوة الى الكعبة والسجود الميل قبل لم
يكن ثمة وضع الجبهة على الارض اذا كان مجرد الانحناء
قلنا لا بل كان من الجنس فنشق من امر ربه اى خرج واعرض
عن امر ربه فيه ملاحظة الاية الدالة على حقيقة لكنه اى
ابليس لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة وكان جنسيا
واحدا معهم اى مستورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم
تغليبا اى تغليب الملائكة على ابليس واما هاروت وماروت
جواب سوال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان
قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله والملائكة عباد
الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت
فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما الكفر ولا الكبيرة وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عم على الزلة
والسهو وكانا يعلمان الناس ويعلمان السحر ليتوصل

شئ يخيل الناظر انه قد فعل الشئ الفلاني وما فعله او
يخيل انه قتل فلانا ولم يكن قتله وما اشبه ذلك ويقولان
انما نحن فتنة والفتنة من الافعال التي يكونها من الله تع و
من العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك
من الافعال الكراهية وقد يكون الفتنة في الدين مثل الامر
الا وقد اراد والمعاصي واكراه الغير على المعاصي فلا تكفر
اي لا تتكلم معتقدا انه حق قال الامام في الملة والدين
كان الحكمة في انزالها اذ السحرة كانوا يستفرغون الجهد
من الشياطين ويلقون ما سمعوا بين الخلق وكان
بسبب ذلك شبهة الوحي النازل على الانبياء فالله تع انزلها
الى الارض ليعلما الناس كيفية السحر لينظروا بذلك الفرق بينها
وكلام وآليه الاشارة بقوله تع انما نحن فتنة اي
يعلمكم السحر لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر ولا تكفروا
في تعليم السحر قيل انه حرام وقيل انه مكروه مباح يتقى
منه وليفرق المعجزة عنه وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق
هذا وقيل ان كان فيه ما يحل شرطا من الشرائط الاعاد
من قول وفعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان الساحر

يقتل

يقتل ذكرا كان او انثى اذا كان سعيه بالافساد والاهلاك
في الارض واذا كان سعيه بالكفر فيقتل الذكر دون الانثى
بل في اعتقاده والعمل به الى بالكفر فيهما يعني اذا اعتقد صحة
حقيقته بمعنى انه ليس بباطل شرعا فكفر وبالعمل به فان
كان بارتكاب الكفر فكفر والا فلا اختلف العلماء في حقيقة
السحر بمعنى ثبوته في الخارج فذهب الجمهور الى ثبوته فيه
واستدلوا عليه بقوله تع يفرقون بين المرء وزوجه //
وانكر المعتزلة ثبوته في الخارج وادعوا ان السحر عقوبة
وتخييل يرى الجبال حيات لعوله يخيل اليه بسحرهم انها
تسعى ولله تع كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره
ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تع وهو واحد
واما التعدد والتفاوت في النظم اما في نظم القرآن يشتمل
على الايات الدالة على وحدانيته وصفاته وافعاله والحقايق
الدقيقة بخلاف سائر الكتب لانها مشتملة على القصص والحكم
والامثال والمواظفة وما يشتمل القرآن ما ذكر فيها قليل
بالنسبة الى القرآن فيكون القرآن افضل لاشتمال النظم
باعتبار معناه مع انه نظم القرآن معجز دال على صدق الرسول

والمعاظة ؛

بخلاف سائر الكتب والمقرو والمسموع وبهذا الاعتبار
اى باعتبار ان التعدد والتفاوت الخ كان الافضل هو
القران لان نظمه معجز بخلاف سائر كتب الله فانها بليغ لا معجز
كذا فى الكشاف فى تفسير ثم التورية التورية من ورى
الزند وهو ما يظهر منه النور والضياء فسمى التورية
بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبنى اسرائيل ومن
تابعهم واختلفوا فى اشتقاق التورية فقال الفراء اصل
فى الاصل توريه على وزن تفعلة فعارت الياء الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة واصلها
واصلها وَوْرِيَة ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا
توجاه اصله وويج قلبت التاء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
فصارت توريه وكتبت بالياء على اصل الكلمة قال بعضهم
من التورية وهى التعريض بالشئ وكان اكثر التورية معاريض
تعاريض وتلويحا من غير ايضاح وتصريح والانجيل قال
الزجاج افعيل من النجل وهو الاصل وقال الانبارى النجل
النجيل اصل للقوم الذين نزل عليهم لانهم يعملون بما فيه
وانما سمى الانجيل انجيلا لانه اظهر الدين بعد ما درس وقد

سمى

طب
اصل التورية

بيان الانجيل

سمى القران انجيلا ايضا والزبور معنى الزبور هو القوة والطائفة
وجمعه زبر او مثلها زبره ومعانى الزبور جميع الكتب والتورية
والانجيل والقران زبور لان الزبور والكتاب بمعنى واحد يقال
زبرت وكتبت كما ان القران كلام الله تع لا يتصور فيه تفضيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل
كما ورد فى الحديث عن على رض قال النبى ع م سيد القران البقرة
وسيد البقرة ج
اية كرسى وعند ابى سعيد رضى الله عنه قال ع م اعظم ما ورد
من القران الحمد لله رب العالمين هى السبع المثانى والقران العظيم
وحقيقة التفضيل ان قراءته لما افضل لما انه اتبع او ذكر الله
تع فيه اكثر ثم الكتب قد تسمى بالقران تلاوتها وكتابتها وبعض
احكامها روى عن ابى ذر انه قال قلت يا رسول الله كم انزل
الله تع قال مائة كتاب واربعة كتب من ذلك انزل الله على ادم
ع م عشر صحائف وعلى شيث ع م خمسين صحيفة وعلى ادريس
ع م ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم ع م عشرة صحائف وانزل على
موسى ع م التورية وعلى داود ع م الزبور وعلى عيسى ع م الانجيل
وانزل بنبيكم القران والمراد بالرسول ع م رفع الحفظة شيئا
او بصعوده الى السماء جميع سور او ايات القران فيها عبرة

لوقوعها فيما بعد الى زائدة ثم الى ماشاء الله تع من العلو حق
الى ثابتة بالخبر المشهور صح ان من ينكره يكون مبتدعا الى مخالف
للشرع انكاره وادعاؤه المحالة انما يبتنى على اصول الفلاسفة
والا اذ لم يبتن على اصول الفلاسفة فالحق والالتيام جايز
فالاجرام كلها متماثلة في تركيبها من الجواهر الفردة يصح على كل
ما يصح على الآخر فالاجرام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا
الاجرام الفلكية ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز لاستبعاد
نزوله وهو يؤديه الى انكار النبوة وهو كفر والله تع قادر
على الممكنات كلها فيكون الله تع قادرا على مافي السموات لانه ممكن
فيها فقوله الى قول المصنف في البقظة اشارة الى الرد على من
زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية من
الصحاب انه سئل من المعراج فقال كان رؤيا صالحة
روى عايشة رض الله عنها انها كانت ما فقد جسد محمد
عم ليلة المعراج فقال الله تع وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة للناس واجيب بان المراد من قوله وما جعلنا
الرؤيا التي الرؤيا بالعين فهذا لا يكون في المنام والمعنى الى
معنى قولها عايشة فما فقد جسده محمد ص عند الروح بل معه
روحه

روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بقظته اشارة
الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج
في المنام او بالروح ليس مما ينكر عليه كل الانكار والكفرة انكروا
امر المعراج غاية الانكار بل كثيرا من المسلمين فدار تذنب
ذلك الى الانكار وقوله ثم الى السماء اشارة الى الرد على
من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس
وهو المجد المسجد الاقصى على ما نطق به الكتاب وهو قوله تع
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى وقوله ثم الى ماشاء الله تع اشارة الى اختلاف اقوال
السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى طرف العالم
الى انتهاء العالم فالاسراء اي السير في الليل وهو من المسجد
الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب فيكفر جاحده لكنه
لكونه موجده لا يكفر لظاهر رواية عايشة والاسراء ليس
بقطعي في كونه مع الجسد لان نسبة الفعل الحسي الى الروح
شايع اصله الكتاب ما كتب الله تع في اللوح المحفوظ ثم ينزع
منه معان كتب بمعنى قضى كما قال الله تع لن يصيبنا الا ما كتب
الله لنا وقال كتب بمعنى فرض كما قال الله تع كتب عليكم الصيام

بيان معنى كتب بمعنى قضى وفرض وجعل

Copyright © King Saud University

ويقال كتب اى جعل كقوله تع ما كتبنا مع الشاهدين والمراد
من الارض الى السماء مشهور اى بالخبر المشهور ومن السماء
الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد ان لم يبلغ حد الشهرة
ثم الصحيح انه عم رؤية بفؤاده لا ببصره قال محمد بن الوطبى
وربيع بن انس سئل رسول الله ﷺ هل رايت ربك فقال رايته
بفؤادى ولم ار بمعنى ذلك على ان الله تع جعل بصره فى فؤاده
وخلق الفؤاد وده بصرا حتى رؤى رؤية كاذبة كما يرى
بالعين ومذهب جماعة من المفسرين انه راه ببصره وقول انس
وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء
اثبتوا رؤية صحيحة واما بالعين واما بالفؤاد وكرامات
الكرامات جمع كرامة وهى من التكريم والاكرام وهى تلو المعجزات
وتتمتها اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلتاهما
من عالم القدرة وكان الفرق بينهما ان المعجزة معذور بها الانبياء
حتى اراد وما اجراها باختيارهم واما باقتدار الله للامة فكيف
ما كان يستدل عليهم اظهارها واما الكرامات فهى بخلاف المعجزات
فان الولى ربما يقدر على ما يأتى بما دونها مما لا يقدر فرقا بينها وبين
المعجزات الاولياء حتى الولى هو العارف بالله تع وصفاته

حسب

مطلب
امارات الولى

حسب ما امكن اى مهما امكن المواظبة صفة للعارف اى الملازم
المداوم والملازم على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض
الاعراض الاذهاب عن المواجهة الى جهة التنزه عن الاشياء كى
كى الحرص فى الذات والشهوة الشهوة هى ميل النفس
الى الشئ ميلا اليه ومن امارات الولى ان يديم الله تع توفيقه
حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا او باطنا عصمه الله عن ذلك وذلك
امارات السعادة وبعكسها امارات الشقاوة واحرى ان يفرقه
الله تع فى قلوب اوليائه وشفاعة فى خلقه ويقال معنى الاولياء
للمؤمنين ويقال احباء الله وهم حملة العرش والعلة ويقال الذين
يجتنبون الذنوب فى الخلوات ويعلمون ان الله تع مطلع عليهم
وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى بن مريم يا روح
الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين
نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى اجل الدنيا حين نظر الناس
الى عاجلها فاحيوا ذكر الموت واماتوا ذكر الحياة ويحبون
الله تع ويحبون ذكره وكرامته ظهور امر خارج فى العادة
من قبله من غير مقارنة لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالاياة
والعمل الصالح يكون معدا رجاء ما يكون مقرونا بدعوى النبوة

Copyright © King Saud University

يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير
من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر
المشترك الى مطلق الكرامة وانما كانا التفاصيل الكثيرة احادا
وايضا الكتاب ناطق بظهور ما من مريم والمريم بمعنى العابدة
انما سميت المريم مريما ليكون فعلها مطابقا لاسمها ومن صاحب
سليمان ما علم يعني آصف بن برخيا وكان شمعيا وكان وزير
سليمان ومؤدبه زمن حال صغره وكان يقرأ كتاب الله عز وجل
ويتعلم الكلم الاعظم وهو قوله يا حي يا قيوم ويقال يا ذا
الجلال والاكرام قال انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك يعني قبل ان ينتهي الذي وقع عليه منتهى بصرك وهو
جاء اليك ويقال قبل ان تطرف فقال له سليمان قم لقد
اسرعت ان فعلت ذلك فدعا بهم الاعظم فاذا السرير
قد ظهر بين يدي سليمان قائما وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة
الى اثبات الجواز ثم اورد المعتزلة كلاما يشير الى تغيير الكرامة
والى تفصيل وجوه جزئية المستبعدين العادة جدا فقال المعتزلة
خيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للعوام من قطع المسافة
البعيدة في المدة القليلة كما ظهر على صاحب سليمان وهو

آصف

اسم الاعظم يا حي يا قيوم

بيان اصل الماء

آصف بن برخيا على الاشهر وانما قال على الاشهر لانه قد غير
الاشهر انه سليمان عليه السلام بنفسه وعلى هذا التقدير يكون معجزة
لا كرامة قيل هو جبرائيل عليه السلام وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون
كرامة الاولياء حتى عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف اي
حركة العين مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
والملابس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها
زكريا المحراب وهو موضع صلوة مريم وجد عندها رزقا قال
يا مريم اني لك هذا اي من اين لك قالت هو من عند الله
والمشي على الماء والاصل في الماء موه وفي الجمع امواه فلما
حركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء
همزة وليس بقياس كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء
كما نقل عن جعفر بن ابي طالب وهو ابو علي رفه ولذا قيل لجعفر
الطيار ولقماذ السرحي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء
جمع عجم وهو ما لم يكن له تكلم من الحيوانات اما كلام الجماد
فكما روي انه كان بين يدي سليمان اذ قال لهم سليمان قوموا
يقال وصفت الشيء بين يدي فلان ان يستقل في المكان
الذي يقال بل صدره ويكون بين يديه وانى الورد اذا

بيان اصل الماء

Copyright © King Saud University

تسبيح قصعة

قصعة فسبحن وسمعا تسبيحا اى سمع سليمان وابى درداء
تسبيح قصعة واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف
وكما روى ان النبى عم قال بينا رجل يسوق بقرة
قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه اى الى النبى عم وقالت
بقرة انى لم اخلق لهذا اى الحمل وانما خلقت للحرث وقال
الناس سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبى عم امنت بهذا انا
وابو بكر وعمر وما هما ثم اى قادر على تكلم الحيوانات وغير ذلك من الاشياء مثل
رؤية عمر رضه وهو على المنبر المنبر من نبر الشئ انبره نبرا
اذا رفعته بالمدينة جيشه بنهاوند وهم بمكان فى عراق بينه
وبين المدينة يبلغ نحو مائة فراسخ فصاعدا حتى قال
الامير جيشه يا سارية بهم امير الجيش الجبل الى الجبل الى
انق الجبل تحذيرا له من وراء الجبل بكر العدو وسماع سارية
كلامه اى كلام عمر رضه مع بعد المسافة بقع ان امير رضى بكا
نادى على المنبر امير جيشى الذى ارسله الى نهاوند فقال يا
سارية الجبل حين اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء
وكشرب قالد السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضه
لما روى ان كان لا يجرى الا قليلا حتى تلقى اليه بنت بكرة فلما

حريان النيل

التقيت

التقيت يجرى على عادة ولما كان الملك عمر بن العاص فكتب اليه هذه
القصة انفا رسل المكتوب الى عمر يا علام الحال ثم كتب عمر رضه
مكتوبا يا نيل ان كنت تجرى باذن الله تعالى فان لم تجر فلا اريد اجراءك
فاتى المكتوب فالقوا الى النيل فجرى النيل على ما كان عادته
وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون
لكرامة الاولياء لانها تشبه بالمعجزة فلم يميز النبى عم وا استدلوا
ايضا بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا
من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز الاخبار بالغيب
جوابه ان المراد سلب العموم اى لا يظهر على كل غيبه احدا
فلا يناقض اظهار على بعض غيبه او المراد وقت القيمة بقرينة
السابق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن الاستقاد
من النصوص انه لا يعلمها الا الله لقوله تع يسئلونك عن الساعة
ايان مرسيها الآية وكقوله وما المسئول باعلم من السائل اشارة
الى الجواب بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادة
من الاولياء الذى هو من احاد الامة معجزة للرسول الذى
ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها ان تلك
الكرامات انما هى بتوفيق الله تعالى فاعله يظهر على يديه

يانه لو جاز ظهور
خوارق العادات
من الاولياء
من غير النبى ص

ولیا الا وان یکون محققا فی دیانته والاقرار
بالسان والتصدیق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة فی
امره او امره ونواهیه حتی لو ادعی هذا الولی الاستقلال
بنفسه وعدم المتابعة لم یکن ولیا ولم یظهر ذلک علی ایده علی
سبیل الولایة وان ظهر علی سبیل الاستدراج والی هذا
الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الی النبی عم معجزة وسواء
ظهر من قبله او من قبل احد امته وبالنسبة الی الولی
کرامة لخلوه عن دعوی نبوة ان ظهر ذلک من قبله فالنبی
لابد من علمه بکونه نبیا ومن قصده اظهار خوارق العادة
ومن حکمه قطعا بان یقول انا نبی بموجب المعجزة بخلاف الولی
وافضل البشر بعد نبینا والافضل ان یقال بعد الانبیاء
لما هذه العبارة توهم ان یکون ابو بکر رضه افضل من الانبیاء
غیر نبینا ولیس کذلک واذا قیل بعد الانبیاء لم یلزم ذلک
لکنه اراد البعدیة الزمانیة ولیس بعد نبینا نبی ومع ذلک
فمع ارادة البعدیة الزمانیة لابد من تخصیصها عن عم بان
یقال افضل البشر بعد عیسی عم اذ لو اراد کل بشر
یوجد بعد نبینا سواء وجد قبل ذلک فی وجه الارض او فی السماء

عبارة بیان

انتقض

انتقض بعیسی عم ولو اراد کل بشر یوجد بعده الی بعد نبینا
لم یعد التفضیل علی الصحابة رض الی تفضیل ابی بکر لان الصحابة
یولد قبله ولو اراد کل بشر موجود علی وجه الارض لم یعد التفضیل
علی التابعین لانهم لم یوجد ابعد ومن بعدهم ولو اراد
کل بشر یوجد بعده فی وجه الارض الجملة الی سواء کان فی زمان
النبی عم او بعده انتقض بعیسی عم ابو بکر الصدیق الذی
صدق النبی عم فی النبوة من غیر تلعثم اول من غیر مکث وفکر
وفی الکمال بلا تردد الی قال فی المواقف حق بلا تردد ثم
عمر الفاروق الذی فرق بین الحق والباطل فی القضایا
والخصومات ثم عثمان ذو النورین لان النبی عم زوجه
رقیة ولما ماتت رقیة زوجه ام کلثوم ولما ماتت
قال النبی عم لو کان عندی ثالثة لزوجتکها ثم علی المرتضی
رضی الله عنهم اجمعین من عباد الله وخلص اصحاب رسول
الله علی هذا الی علی الترتیب المذکور فی الافضلیة وجدنا التسلسل
والظاهر انه لو لم یکن دلیل علی ذلک الا علی الترتیب لما حکموا
بذلک واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبین وهما ای اهل
السنة والشیعة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة الی مسئلة

Copyright © King Saud University

تفضيل هذه الاربعة على بعضه مما يتعلق به شئ من الاعمال
اى بان يتوقف عليه شئ من الاعمال او يكون التوقف فيه محلا
بشئ من الواجبات وكان التسلق كانوا متوقفين في تفضيل
عثمان رض على علي رض حيث جعلوا من علامات السنة
والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر ومحبة الختنين عثمان
وعلي والانصاف انه اذا اريد بالافضلية كثرة الثواب //
فللتوقف وجه لان كثرة الثواب والكرامة عند الله لا يعلمها
الا الله وليس ذكر بكثرة الفضائل واذا اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا اى لا وجه للتوقف فيه لان
عليا رض اعلم هذه الصحابة واشجعهم وازهدهم عن
الدنيا واكثرهم سجودا وجودا واسبقهم اسلاما كذا
في شرح المقاصد وخلافتها اى نيابتهم عن الرسول
في امامة الدين يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب
ايضا اى كالافضلية يعني ان هذه الخلافة
بعد رسول الله لابي بكر ثم لعمر ثم لعلي رضي الله عنهم قالت
الروافض وهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله
الى علي وان جبرائيل غلط وبعثوا عليه والجماعة يقول

قال

مطلب الشيخين
الختن براء يطلق ويعلم بيان
وهما ختنان اذا تساويا
اخرى

فضائل على رضي الله عنه

مطلب الروافض

قال الله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار الاية
وقال عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله
وخاتم النبيين الخلافة حق بعد النبوة لعلي الجملة معقول قالت
لكثرة فضائله ولورود النص فيه وكلا هما مردود اما
اما الاول فلان المفضول ربما يكون اليق لقيام بمصالح الناس
فلا ما منهم واما الثاني فلما سيأتي ثم اعلم بان زيادة المحبة
لقرابة النبي ع او الاعتقاد لزيادة كماله ليس برفض بل
الرفض بعض الصحابة لاجله او لاعتقاد بان الخلافة بعد النبي
لم يرد ابدا فيتوهم الميل الى الرفض من كلام الشارح وذكر
اى بيانا للترتيب المذكور لان الصحابة قد اجمعوا قبل رفض
النبي ع مريوم توفي رسول الله ع لسبقة بني ساعدة سقيفة
واستقرارهم بعد المناورة والمحارشة على خلافة ابي بكر
رض علما مستقر بالسقيفة فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رض
على رؤس الاشهاد اى على رؤس الخلايق بعد توقف
كان منه اى كان التوقف منه على ان توفي مدة حياة
فاطمة وهي ستة اشهر في الاصح ارسل علي بعد وفات
فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما علي ابي بكر الفضل لقد سعد الى المجد

الى المنبر فشهد وذكر شان علي وتخلفه عنا البيعة وعذره
الذي اعتذر اليه وروى ان فاطمة سالت مناالى بكر
ميراثها من رسول الله ﷺ ومنعهم ابوبكر رضه فقال
قال ﷺ انا معاشر الانبياء لا يورث ما تركناه صدقة
ولذا لم يتكلم مدة حياتها ولو لم يكن الخلافة فعاله
الى لا بي بكر ما اتفق عليه الصحابة ولنازع علي رضه كما
نازع معاوية ولاصح الى غلب عليهم لو كان في حقه
الى في حق علي رضه نص كما زعمت الشيعة زعموا ان النبي
ﷺ قال لعلي انت الخليفة من بعدي وقال ﷺ انه
امام المتقين وغير ذلك من الاخبار والكل مدفوع لانه
لو كان في حقه نص صريح لكان هو واصحابه الكل ظالما
وكما ان النبي ﷺ بريء من ان يترك الظلمة صحابه واركانا
لدينه واليضا كيف يتصور سكوته في البلوى العام حين
شاور كبار الصحابة عند وفات النبي ﷺ وكيف يتصور
في حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وهو خلافة
ابي بكر وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضه لما ايس
الى صار نوميدا من صيانة دعوى عثمان واعلى الكتب عليه //

انا معاشر الانبياء لا نورث

آليس

كتاب

كتاب عهده لعمر رضه اني قال له اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما عهد ابو بكر آخر عهده من الدنيا اول عهده من
العقبى فاني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني
به وان جار فلا علم لي من الغيب والخير اردت فالله اعلم
الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما اكتب
ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامر عليه ان يبايعوا
لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت الى الصحيفة بعلي
فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق
على خلافته ثم استشار عمر رضه علي بن غلام
للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وترك الخلافة
شورى بين الستة الذين علم بالموت جعل الخلافة
شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر
كله الى عبد الرحمن بن عوف وفور الحكمة فاختار عثمان
وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوا واتفقوا الا وامر والنواهي
وصلوا معه الجمع والاعياد الى صلوة العيد الفطر والاضحى
ولذلك سمي العيد عيدا وكان الخلافة اجماعا في الشهر

فاجتمع

يعني قتل عثمان وترك الامر مهملا الى لم يتعين الخلافة على اختيار
كبار المهاجرين الذين هاجروا الى مدينة من مكة والانصار
الذين نصروا الرسول عم عليا رضه والتمسوا الى طلبوا
منه اى من علي قبول الخلافة وبايعوه لما كانا افضل
اهل عصره واولاهم في الخلافة وما وقع من المخالفات
بين علي ومعاوية والمحاربات لم يكن خبر ما وقع عن
رأيهما تنازع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد اى
في استخراج المسئلة هو ترك القصاص من قتل عثمان قال
علي رضه اخواننا بغوا علينا كفار او ما وقع من الاختلافات
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اى في مسئلة
التفضيل وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد
السؤلة والاجوبة من الجانبين مذكورة في المطولات جواب
ما وقع الخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك جمع ملك
وامارة لقوله ع الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
بكسر الميم وسكون اللام وقيل بضم الميم وسكون اللام وقيل
بفتح الميم وسكونها وكسر اللام ان كانا العضوض بمعنى الفاعل
عضوضا اى يكون ظالما بعضهم لبعض فعبر عن الظلم لان الظالم
كانه

مدة الخلافة على التفصيل

كانه بعض المظلوم ومدة الخلافة لابي بكر سنتان واثنا عشر
يوما وعشرة لعثمان وستة لعلي رضي الله عنهم وقد تم ثلثون
يوما قتل علي والشهيد علي رضه على رأس ثلثين سنة
بعد وفات رسول الله ع معاوية ومن بعد لا يكونوا خلفاء
بل هو ملوكا وامراء وهذا الكون الخلافة ثلثين سنة
بعد الرسول ع مشكل لانا اهل الحل والعقد والمراد من
اهل العقد اهل الحرم اى اهل المكة والمدينة فقط واهل
الحل هو شامل الناس من المسلمين من الائمة فكانوا
متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر
بن عبد العزيز مثلا ولعل واللام الاولى اصل عند مجامعة واما
بحذف تخفيفا فقولك عليك وقيل زائدة والاصل عليك ولعل
حرف والحذف تصرف والحرف بعيد منه والمراد اشارة الى
دفع الاشكال اى مراد رسول الله من الحديث ان الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها من الخلافة وقيل اى اعراض عن
المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون
ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب واما الخلافة فانها هل
على الله ثم ذهب الامامية بناء على انها لطف فيجب على الله ثم

سابر بيان

رد عليه بانه لو وجب على الكل لم خلا زمان من امام ظاهر
مكتمل جامع لشرايط الامامة اجيب بان وجود الامام
لطف والعدم منه جهة اساءة العباد او على خلق الله
بدليل صحة البناء متعلق لقوله يجب او عقلي والمذهب اي
مذهب المحققين انه يجب على الخلق سمعا لقوله ومن مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة بكسر الميم للنوع المبينة
ما فارقه الروح من غير تزكية جاهلية صفة ميتة يعني
صار باغيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة كما يموت
اهل البغي عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث
هو النبي صلعم الذي بعث في ذلك الوقت فعلى هذا الامر وما قاله
الشارح بعيد هذا بقوله فبعض الامة كلهم ميتة جاهلية
وان ولا يحتاج الى ذكر الجواب بالتخليق ويزول الاشكال
على ما يخفى ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات
رسول الله صلعم نصب الامام حتى قدموه على الدفن الى دفن
رسول الله صلعم كذا بعد موت كل امام وان كثيرا من
الواجبات الشرعية كامور الجمع والاعياد يتوقف عليه
اي على الامام كما اشار اليه بقوله والملحوظ لا بد لهم

من امام

من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدود هم على
ما تقتضيه القوانين الاسلامية وسد ثغورهم
التغور جمع موضع المخافة من فروج البلدان وتجهيز
جيوشهم والجهاز ما تعد من الامتعة للنقلة لعدد السفر وما
يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به المرأة الى زوجها واخذ
صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة من اللصوص وقطاع
الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادة القائمة على الحقوق
وتزويج الصغار جمع صغيرة والصغائر جمع صغير الذين
لا اولياء لهم وقسمة الغنايم وكل ذلك من الامور التي لا
يتولاها الا ان يكون وليا احاد من الامة فان قيل لم استفهام
وحذف الفها مع حرف الجر للفرق بين الاستفهام والخبر لا يجوز
الاكتفاء المذكور بدر شوكة ع كل ناحية ومن ايد يجب نصب
من له الرسالة العامة فلنا يؤدي الى منازعات ومجادلات
مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما شاهد في زماننا فان
قيل فليكف بدر شوكة له الرسالة العامة اماما كان او غير اماما
لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بدر شوكة ذلك

Copyright © King Saud University

خلا بجماع الامة على نصب الامام فان انتظام الامر يحصل بتركه
ان بالاكتفاء المذكور كما في عهد الامراء كما قلنا ثم يحصل بعض النظام
في امر الدنيا ولكن لجهل امر الدين وهو المقصود الاصلي لان
ذا الشوكة قد يكون جاهلا بعلم الاحكام الشرعية فيجهل
امر الدين بذلك والعمدة العظمى العمدة ما يعتمد اليه
فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة لم
يكون الزمان بعد خلفاء الراشدين هم ابو بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم خاليا عن الامام فيخلو الامة كلهم فيكونون
ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد من الخلافة الكاملة
فلا يلزم من انتفاء هذه الخلافة انتفاء الخلافة المطلقة
لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ولو سلم فلعل دور
الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام الحق
لان الخليفة من كان طريقة وحكومته على طريق النبي عليه السلام
وحكومته والسلطان كلي هذا الاصطلاح عالم لجزئه للقوم
بيننا لم نجد الاصطلاح مستقرا قابلا من الشيعة معاشر محمد ان
الخليفة هو الامام والدليل على ان الخليفة الحق من الامام
عند الشيعة يجب ان يكون خلافة ائمة الثلثة ابو بكر عمر عثمان دون

* اما متاخرهم

اما متاخرهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل بقوله
لان الامام من قريش وغيره لا يكون اماما كما قال به الرسول عليه السلام
فعلى هذا يكون الامر مشكلا بقوله عليه السلام ومن مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا البرهان
اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام
لا مختفيا مما اعين الناس خوفا والفرق بين الحزن والخوف
الخوف على المتوقع والحزن على الواقع من الاعداء والظلمة معطوف
على قوله من الاعداء وتقديره خوفا من الابتلاء للظلمة ولا
منتظرا اي منترقبا خروجه اي خروج الظلمة عند صلاح الزمان
اي امن الزمان وانقطاع مواد الشرور والفساد والخلال
اي وغياب نظام اهل الظلم والعناد كما زعم الشيعة خصوصا
الامامية منهم قالت الامامية لا يكون الدنيا من غير امام
من ولد حسين واذ الامام عالم اهل الارض والجماعة تقول
اما الامة يعني منهم ائمة البعض في الاربا بالعروة والنهاء عن المنكر
ان للامام الحق بعد رسول الله صلعم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه
الحسين رضي الله عنهم ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد
الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه

الفرق بين الحزن والخوف

Copyright © King Saud University

على الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن
العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اتفق الواو
للحال خوفا من اعدائه ويظهر فيملأ الدنيا قسطا يقال
اقسط الرجل فهو مقسط اذا عدل وقسط يقسط اذا جار
وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين فذهب العلماء
الى انه امام عادل من اولاد فاطمة ولا امتناع في طول عمره
الى العدل وامتداد ايامه كعيسى والخضر وغيرهما وروى
عن رسول الله صلعم في الاخبار انه ذكر في قصة الخضر فقال انه
ابن الملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه من بعده فلم
يقبل فذهب منه وتحقق بخواص البحر فطلبه ابوه ولم يقدر
عليه ثم قال مجاهد انما سمي الخضر خضرا لانه اذا صلى بمكان
اخضر ما حوله وقال عكرمة انما سمي الخضر خضرا لانه لم يكن بارضه
الا اخضرت سواء جبر هذا رد مذهب الشيعة بان اختفاء
الامام وغيبته سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة
من وجوده وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث
لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب الخوف اختفاء
وحلول الامامة في حق ابائه الذين كانوا

طاهرين

طاهر بن علي الناس ولا يدعون الامامة وايضا معطوف على
قوله وانت جير فعند فساد الزمان واختلاف الاراء
والسيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم
له ان للامام السهل من عكسه اذ من احتياج الناس الى
الامام عند امن الزمان وعدم اختلاف الاراء وعدم السيلاء
الظلمة ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص
ببني هاشم واولاد علي رضه يعني شرط الا يكون الامام
قرشيا لقوله عم الائمة من قريش وهذا جواب ما يقال
وهو ان قوله عم الائمة من قريش خبر الواحد لا يفيد العلم
بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان خبرا
واحدا لكن رواه ابو بكر محتجا به على الانصار حين نازعوا
بحضر الصحابة فقالوا منا امير ومنكم امير فلم ينكره احد جوب
لما قبلوا واجمعوا عليه فصار محتجا بحضرتهم عليه فصار دليلا
قطعيا يفيد اليقين باشتراط القرشية لم يخالف فيه اي في
الامامة الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون
هاشميا من اولاد هاشم او علويا من اولاد علي بل يكفي
بالدليل منا خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضه مع انهم لم يكونوا

المدينة
اهل
المراد من الانصار
امير ٩

معا بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشا هم اولاد
نضر بن كنانة وهاشم هو ابو المطلب جد رسول الله ﷺ
فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن
نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن
نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم
لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضه قرشي
لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عطف بن بيان عامر بن عمر بن كعب
بن لوي بن وكذا عمر لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن
عبد العزيز رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن
رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن
ابي العاص بن امية ابن عبد الشمس بن عبد مناف **ولا يشترط**
في الامام **ان يكون معصوما** من الذنب لما مر من
الدليل على امامة ابو بكر رضه مع عدم القطع بعصمته
بعصمته خلافا للامامية والاسماعيلية **ولا يشترط**
ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها

خلافا

خلافا للامامية **ولا يشترط** ايضا ظهور المعجزة على يده في
دعوى الامامية خلافا للفلاسفة **وايضا لا يشترط** اي
يشترط **العصمة** العصمة هو المحتاج الى الدليل واما
في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط اصح
المخالف اي القائل بان يكون الامام معصوما من الذنب
لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين والمراد من العهد الامامة
وغير المعصوم ظالم فلا ينال له عهد الامامة والجواب المنع بقوله
لانا نمنع ان غير المعصوم ظالم فان الظالم هو من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله
تع في العبد ذنبا مع بقاء قدرته اي العبد واختياره
وهذا اي ما ذكر من حقيقة العصمة مع قولهم اي قول اهل
المعتزلة هي ان العصمة لطف من الله تع يجعله اي يجعل اللطف
العبد على فعل الخير ويزجره اي يمنعه عن الشر مع بقاء
الاختيار تحقيقا لمعنى البقاء الاختيار للابتلاء في الاصل
التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختيار
بالنسبة الى من يجهل العواقب قد ظن ترادفهما اي تراف

والسلام

التكلف والاختيار ولهذا اى لبقاء الاختيار قال الشيخ
ابو منصور رح العصمة لاتزيل المحنة اى التكلف وبهذا
اى بالتكليف والاختيار يظهر فساد قول من قال انا اى العصمة
خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها اى الخاصة
صدور الذنب عنه كيف اى كيف لا يظهر فساده ولو كان
الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا
عليه **ولا ان يكون افضل من اهل زمانه** لان المساوي
في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف
بمصالح الامة ومقاصدها واقدر على القيام بمواجبها
خصوصا اذا كان نفس المفضول ادفع للشر وابعد
من اثاره اى اثار الفتنة واصل الفتنة الاختبار
يقال فتنت الذهب في النار اذا ادخلوا فيها ليعلم جودته
ولهذا اى لما ذكرنا من انه لا كان المساوي في الفضيلة
بل المفضول الخ جعل عمر رض الامامة شورى بين ستة
اى بين ستة اشخاص اشيا حوا مع القطع بان بعضهم
افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى
بين الستة مع انه لا يجوز نصب الامامين في زمان واحد

قلنا

قلنا غير الجايز هو نصب الامامين مستقلين يجب اطاعة كل
واحد منهما على الانفراد اذ لا يلزم من ذلك امتثال احكام
متضادة لان الشان لكل واحد من الامامين ايراد حكمه
بدل بغاير حكم امام واحد **ويشترط ان يكون من اهل الولاية**
بالفتح النصرة والتولي وبالكسر السلطان **المطلقة الكاملة**
اى مسلما ذكرا عاقلا بالغا بهذه الاوصاف الاربعة مع
العدالة شرط للامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا
ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع اذ ما جعل الله تع
للكافرين على المؤمنين سبيلا اشارة الى علة كون الامام
مسلما ولا يكون الكافر صالحا للامامة والعبد مشغول
لخدمة المولى مستخف في اعين الناس فلا يكون العبد صالحا
صالحا للامامة والنساء ناقصات عقل ودين فلا يكون
النساء صالحة للامامة والصبي المجنون قاصران عن تدبير الامور
اى تدبير الامر والتصرف في مصالح الجمهور اى اكثر الناس
عالما اى مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه
وروية ومعونة باسه وشوكته **قادرا** بعمله وعدله
وشجاعته **لحفظ دار الاسلام** **على تنفيذ الاحكام الشرعية**

Copyright © King Saud University

وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم اذ الاخلال
بهذه الامور محل بالغرض من نصب الامام **ولا ينعزل**
الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله **والجور**
اى الظلم على عباد الله بان الظلم وضع الشئ فى غير موضعه
لانه قد ظهر الفسق واشتهر الجور من الائمة والامراء
بعد الخلفاء الراشدين والسلف الاول للحال كانوا
يعتقدون لهم اى للامراء ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم
الا باذن الامراء ولا يرون السلف الخروج عليهم اى
لما على الامراء ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء
فبقاء اولى اى بعد الامامة اولى وعلى هذا الشافعى رح ان
الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير والاصل
المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رح
فلا يكون الفاسق اماما لان الامام لا يكون الا من اهل
الولاية لانه ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة
رح هو اى الفاسق من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق
تزويج ابنته الصغيرة فيجوز ان يكون الفاسق اماما
ولا ينعزل بالفسق والمشهور فى كتب الشافعية ان القاضى
ينعزل

ينعزل بالفسق كاخذ الرشوة والزنا وشرب الخمر بخلاف
الامام والفرق بين القاضى والامام ان فى انعزاله اى الامام
وجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف
القاضى وفى رواية النوادر سهم كتاب من الفتوى عن ائمة
العلماء الثلثة ابو حنيفة ابو يوسف ومحمد رحمهم الله تع
انه لا يجوز قضاء القاضى الفاسق وقال بعض المشايخ
اذا قلد اى نصب الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو الواو
للحال عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض
بقضائه بدونها اى بدون العدالة لا باس بالدخول
فى القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية ولكونه امرا معروفا
ويكره الدخول فيه لمن يخاف عن العجز وقيل كره الدخول
باختياره ولو وثق بنفسه لقوله ع من جعل على القضاء
كانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا
للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فح يعرض عليه
التقليد صيانة لحقوق العباد ولو كان فى البلاد اثنان
فامتنع كل منهم عن القضاء المدا ان كانا السلطان بحيث
لا يفصل بينهم والا فلا وفى فتوى قاضى خان اجتمعوا على

Copyright © King Saud University

انه ارى القاضي اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى فانه اذا
اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ
قضاؤه روى عن وهب بن منبه انه قيل له الرشوة حرام
في كل شيء قال لا اعلم بكره من الرشوة اذ تجد سلعتك ترشو
التنفطي مالك لك اذ تدفع حقا قد لزمك واما ان ترشو الدفع
عن دينك ودمك ومالك بالرشوة فلا فلا دهذا كما روى
عن عبد الله بن مسعود رضه انه كان بالحبشة فرشى دينا
رين وقال وانما الاثم على القابض دون الدافع روى
عن انس رض قال رسول الله ع من اخذ الرشوة كانت
سترا بينه وبين الجنة ويجوز الصلوة خلف كل بر
بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكر فاجر بمعنى الاحمق التركي
فعل مرضي وقيل سهم لكل خير يفضي صاحبه الى الجنة واصله
التوسع في فعل الخير ماخوذ من البر وفاجر لقوله ع ثلاثة
صلوا خلف كل بر وفاجر لاد على الامة كانوا يصلون
خلف الفسقة واهل الاهوى واهل البدع من غير نكير وما
نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع //
فمحمول على الكراهية اذ لا كلام في كراهية الصلوة خلف الفاسق

رشوا الدفع دينك ودمك ومالك جائز

بر بفتح الباء وبكسرها

والمبتدع

والمبتدع هذا اذا جواز الصلوة خلف الفاسق اذا لم يؤد الى
التعود والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه اى الى الكفر
فلا كلام في عدم جواز الصلوة الكفر لغة ستر النعمة واصله
الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر ولكمأة التمرة
كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ثم المعتزلة
ان جعلوا الفاسق غير مؤمن لا نلتزم بجوز ون الصلوة خلفه لان شرط
الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بجميع التصديق والاقرار
والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان
للاجماع ولقوله ع لا تدعوا الى الائتمام كل من مات من اهل القبلة
فان قيل امثال هذه المسائل اى المسائل المذكورة من جواز الصلوة
خلف كل بر وفاجر وغير ذلك اعلمي من فروع الفقه فما وجه
ايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك
واجب فهذا من الاصول ان اصول الكلام في جميع مسائل كذا كر قلنا انه
اى المصنف لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات
والافعال والمعاد الى الاخرة والنبوة والامامة على قانون اهل
الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على ما ينذر ضي الى سير
من المسائل كما يقال اصاب الارض ينز من المطر اى شيء قليل من المطر

ينذ ير

Copyright © King Saud University

التي يتميز بها اهل السنة من غيرهم كما فاق بيان المسائل
المسائل فيه المعتزلة الضمير فيه عايد الى ما في هما او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء
سواء كانت تلك المسائل مما فروع الفقه وغيرها من الجزئيات
المتعلقة بالعقايد ويكفي عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد
في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم المناقب جمع منقبة وهي
الفضيلة والشرف ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله ﷺ
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما تميز
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف
نصف الشيء كما يقال للعشرة عشير وللخمس خمس وللثمان
ثمين والضمير في نصفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان
انفاق احدكم بدرك بانفاق مثل احد ذهبا بين الفضيلة ما ادرك
مد من الطعام او نصيف منه وكقوله ﷺ اكرموا اصحابي خياركم
اي مختاركم الحديث ولقوله ﷺ الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
اي انتقاد الله في اصحابي امر في حق اصحابي لا تتخذوهم غرضا
اي حقيرا لسهام بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم وصول الشرطية بالليل
ودخول الفاء على الجزاء وان كانت غير طلبية لا يدخل الفاء لان

مناقب فضيلة

بيان المد

الماضي

الماضي اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يوقع به
اذيا خذه الله للتعذيب والعقاب ثم في مناقب كل من ابي
بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر
الصحابة رضي احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات هذا جواب سؤال مقدر تقديره لو لم يجز الذكر
الا بخير لما وقع المنازعات والمحاربات بينهم فان ذلك
يدل على ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون ما تقول
المصنف ويكفي الخ جائزا فاجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات فله محامل قيل تلك المحامل وقوع الخطاء في
الاجتهاد لان المجتهد قد يخطئ ويجب عليه تاويلا فيهما
والطعن فيهما ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف
عايشة رضي بالزنا لورود النص القطعي على براءتها كقوله تع
والذين يرمون المحصنات المؤمنات والا اي وان لم يكن
مما يخالف الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالجملة لم يسقط
عدالة السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جبرا للكسر

Copyright © King Saud University

على معاوية وهو سهم رجل من اصحاب النبي ﷺ نازع
مع علي في امر الخلافة اللعن طرد وبغض من ذلك تبع واخراب
لان غاية امره كفر البغي والخروج عن الايمان وهو لا يوجب
اللعن اضلعوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها
انه لا يبقى اللعن عليه ولا على الحجاج لانهم ملك من ملوك الوب
لان النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين وهذا كان من اهل القبلة
وما نقل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال انا ما نقل من
لعن النبي ﷺ من اهل القبلة كما لعن ما ذكر من ان النبي ﷺ نهى
عن اللعن الخ فما التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل من
لعن النبي ﷺ لبعض من اهل القبلة فلعلمه ان اي قوم يعلم من
احوال الناس بيان مانع لما ما لم يعلمه غيره والضمير البارز
في يعلمه عايد الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي ﷺ بقي يحتمل
ان يكون الشخص لعن النبي ﷺ لم يكن مؤمنا بل منافقا
وبعضهم ان العلماء اطلقوا اللعن عليه اي على يزيد كما انه
كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا الا قوا
للحال على جواز اللعن عن من قتله او امر به او اجازه
او رضي به والحق انا رضاء يزيد بقتل حسين واستبشاره

اي

اي استبشاره يزيد بذلك اي بالقتل وطلبه واعانته
اي يزيد اهل بيت مما تواتر خبر معناه قال حجة الاسلام
لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله او رضي به
فلا يجوز نسبة مسلمة الى كبيرة بلا تحقيق قيل قد تواتر ان
يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه وانهبوا اهل الرسول ﷺ
فكون الامير المراد راضيا بما فعله جنده بحضه حتى عند العقل
فالقوم بعد الرضى من حسن الظن لاهل القبلة وان كان ما فعله
فعله تفاصيله احاد اضحى لا تتوقف في شانه اي في شان
يزيد بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه قيل
لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان قتل عثمان رضي
لم يكفر مع كونه افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل رتبة الانبياء
عم لو سلم انه كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين
لا يصح فلعله تاب بعده قبل تكفير قتله الحسين ليس كقتلهم
صحابي آخر بل الاهانة اهل بيت النبي ﷺ ولم يوجد ذلك في عثمان

فعله بيان

وبشر بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي ﷺ
بالجنة حيث قال ﷺ ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان
في الجنة وعلي في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف

في الجنة وعلي في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وابو
عبيدة في الجراح في الجنة وكذا اشهد بالجنة لفاطمة والحسن
والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة
نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب
اهل الجنة وسائر الصحابة لا بد كرون الا بخير ويرجى لهم اكثر
مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد
بعينه بل نشهد بانه المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من
اهل النار وكذا اطفالهم تبعا لهم وقيل في الجنة اذ لا امر
لهم وقيل هم في المشيئة الاعراف ووجهه انه لعدم اليقين
لعدم العلم لخاتمته واذا مات ولد المؤمنين طفلا فخاتمته
ايمان لاستحالة تبعا لابيه الكافر الا ان يكون تبعا لخاتمة لابيه
وهو غير معلوم ويرى المسح ع على الخفين في السفر والحضر
خلافا للروافض لانه اي المسح وان كان زيادة على الكتاب
الله على كتاب الله ع وهو قوله ع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا
برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين لا يفهم منه جواز المسح على
الخفين وهي جائزة اذ زيادة على الكتاب بالخبر المشهور

وسكل

اصل سكل

معنى جعل كثير

وسئل والجمهور على همزة سئل وسيل بالياء على لغة من قال
سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سواءل
وساولته على ابي طالب رض الله عنه عن المسح على الخفين فقال
جعل رسول الله ص ثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوما وليلة
للمقيم جعل له معان كثيرة واحد المعنى منها صير لقوله ع
فجعلناها نكالا لما بين يديها اي صيرناها والثاني بمعنى الجاعل
كقوله ع وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم القبلة امرناها
والثالث بمعنى القول كقوله ع انا جعلناه قرآنا عربيا اي قلناه
وانزلناه والرابع الخلق كقوله ع وجعل الظلمات والنور اي
خلق الظلمات والنور روى ابو بكرة عن رسول الله ص انه قال
رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليها وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر
فلبس خفيه ان يمسح عليهما مقبول رخص وقال الحسن
البصري ادركت سبعين نفرا من اصحاب محمد ص يرون
المسح على الخفين وذكر انا من الاحاديث قال ابو
حنيفة ما قلت اني لم اكن قائلا بالمسح حتى جاء فيه ما جاء فيه اني رأيت
المسح مثل غسل النهار وقال الكرخي رجل من اصحاب ابي حنيفة
انحاذ الكفر على من لا يرى المسح على الخفين الا ما الاثار التي رواية

Copyright © King Saud University

الصحابة التي جاءت فيه في حكم التواتر فمن انكر موجب
الخبر المتواتر كان كافرا وبالجملة من لا يرى الا لا يجوز المسح
على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك
رضه عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين وان تطعن
في الختنين ان عثمان وعلي ومسح على الخفين ولا يجوز
نبيذ التمر وهو نبيذ تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء
من الخزف وهو ما يتخذ من التراب فيحدث فيه لذع
كالخمار فكانه فهم من ذلك في ابتداء الاسلام لما كانت الجرار
جمع جرة اوانى الخمور ثم نسخ وعديم تحريمه من قواعد
اهل السنة خلافا للروافض وهذا اى ما ذكر ثم من عدم
حرمته بحالة ما او اشتد فصار مسكرا فان المعقول حرمته
نما وجب خبر ان اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي
درجة الانبياء لانا الانبياء معصومون مامونون من
خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون
تبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات او
اولياء وما نقل عن بعض الكرامية من جواز كونه الولي افضل
افضل من النبي مع كفر وضلال فانه قلت ورد في الخبر الصحيح

انه قال

انه قال عم اما من عباد الله تعالى لاناس ما هم بانبياء ولا شهداء
يغبطهم بمقعدهم من الانبياء والشهداء يوم القيمة بقربهم ومعدهم
من الله فقالوا يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم
فقال هم قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال
يتعاطفون بها بينهم والله ووجوههم لنور وانهم لعلى منابر
من نور ولا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن
الناس ويفهم منه كون الولي افضل من النبي عم اجيب بانه شان
الانسان انما يتمنى ما دونه حسنا وان كان له مثله او افضل منه
نعم قد يقع متردد من ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
بعد القطع بان النبي عم متصف بالمرتبتين ان النبوة والولاية
وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي وقال بعض الصوفية
الولاية افضل مطلقا لانها تبنى عن القرب والكرامة كما
هو شان فواضل الملك والنبوة من الانبياء التبليغ كما هو حال
رسول هم للملك الى الرعايا الا ان النبي افضل بجميعه بين الكل
الا رجحين اجيب بان النبوة تبنى عن التبليغ من الحق الى الخلق
قطعا ملاحظة الجانبين فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبي عم
لقصور ولايته عن غاية الكمال لان علامة غاية نيل مرتبة

النبوة

بيان النبوة والولاية

ولا يصح العبد ما دام عاقلا احتراز عن المجنون بالعارض ان
عن الصبي الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات
الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك اي على علام
وصول العبد او ذهب بعض المباحثين الى ان العبد اذا بلغ
غاية المحبة الى محبة الله تع وصفا قلبه واختار الايمان على
الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تع
بار تكاب الكبايره وبعضهم انه سقط عنه الى عن العبادات
كالصلوة ونحوها او يكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال
فان اكمل الناس الفاء للتعليل في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا صاحب الله تع مع انا التكليف في حقهم اشر واكمل واما
قوله ع هذا جبرئيل سوال مقدر وهو انا يقال لم قال ان
ما ذهب اليه بعض المباحثين وبعضهم كفر وقد قال ع م
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه ترى الله تع عصمه
اي العبد من الذنوب فلم يلحقه يلحقه ضررها او معناه انه
اذا صدر من العبد ذنب نبهه الله تع عليه فتاب واستغفر
وعفا الله له الذنوب فلم يضره الم يلحقه ضرر والنصوص
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها كما اجزا الله تع من

غفر بيان

الحوار

الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاضمار والاستعارة والاطمة وعذاب
اهل النار من زقوم وحميم والسلاسل والاغلال ما لم يعرف
عنه دليل قطعي كما في الايات التي تشعر ظواهرها بالجهة كقوله
تع الرحمن على العرش استوى والجسمية كقوله تع يد الله فوق
ايديهم ونحو ذلك لا يقال ليست هذه الالفاظ التي لا يراد منها
ظواهرها من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص
من النصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والنص والمفسر
والمتشابه والخفي والمشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند
اهل اصول الكلام اللفظ اذا ظهر من المراد بسبب ظاهر اليه
اليه ثم ان زاد بيانا بسبب الكلام يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سدت
باب التاويل والتخصيص يسمى محكما ثم ان زاد حتى سدت
باب احتمال النسخ يسمى محكما والعدول عنها اي عن الظواهر
الى معان يدعيها اهل الباطنية وهم الملاحدة وسمو الباطنية
لادعائهم ان ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها
الا المعلم اي الله تع وقصد بذلك نقض الشريعة بالكلية الحاد
اي ميل وعدول عن الاسلام الالحاد في اللغة الميل عن القصد
ولذا سمي اللحد لحدا لانه في ناحية واتصال واتصاح بكفر

بيان الالحاد

لكونه الى العدول عن ظواهرها النصوص تكذيبا للشرع من
فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المعتزلة والعدول
عن ظواهرها الى معان يدعيها اهل الباطن كفر والحاد
يخالف ما ذهب اليه بعض منا ان النصوص على ظواهرها مع
ذلك فيها اشارة خفية الى دقايق تنكشف على ارباب
السلوك اعني الانبياء والاولياء والدقايق والاسرار
اليه بقوله ع ان للقرآن بطنا وفي بطنه بطن الى سبعة
ابطن على اختلاف الروايتين مثاله قوله ع مر لا يدخل
الملائكة بيتا فيه كلب والقلب بيت هو منزل الملائكة
ومهبط الرحم ومحل استقرارهم والصفات الردية مثل
الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب //
نابحة فاتى يدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب يمكن
التطبيق بينها اذ بين الدقايق وبين الظواهر المرادة
فهو جواب اما من كمال الايمان ومحض العرفان لا من
الالحاد والكفر **ورد النصوص** بان ينكر الاحكام التي دلت
عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة بحيث يكثر الافساد

ان للقرآن بطنا الخ

كفر

كفر لكونه الى رد النصوص تكذيبا لحق الله ورسوله نحو
قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر لانه ثبت تنزيهها بالدليل
القطعي **والاستحلال المعصية** صغيرة كانت او كبيرة **كفر**
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك اي استحلال
المعصية فيما سبق **والاستهانة** اي عد الامر احقيرا بها
اما بالنصوص **كفر والاستهزاء** اي عدها سهلا **على**
الشريعة كفر لان ذلك اي الاستهانة والاستهزاء من امارات
التكذيب وعلى هذه الاصول اي اصول المذكورة من العدول
ورد النصوص وغير ما يتفرع عما ذكر في الفتوى من انه اذا
اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه كلحم الخنزير
وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره
كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل قلت
هذا مشكل فانا اذا استحللنا ما ثبت حرمته بدليل قطعي لتكذيب
للشرع وهو وفاق اللهم الا ان يأول بان ذاته حلال
والحرمة امر خارج منه كالقتل والسرقة او ثبت بدليل
ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من
استحل حراما قد علم صفة حرام في دين النبي ع حرمه تحريمه

Copyright © King Saud University

نكاح ذوى المحارم لو شرب الخمر او اكل ميتة او دم او
خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال
فسق ومن استحل شرب النبيذ الى السكر كفر اما لو قال الحرام
هذا حلال للترويح للسلعة او بحكم الجاهل يقتل لا يكون حلالا
ولا حراما فلا يكفر قيل اما اول هذا باذكرناه او بوّل
بانه للشاردى حيث شراه ولو تمنى ان لا يكون الخمر حلالا
حراما ولا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر
هو الصحيح لان قوله تع فاعتزلوا النساء فى المحيض وان كان
صريحا فى النهى لكنه معلل بالاذى كما قال قل هو اذى والنهى
بسبب المخافة لا يفيد الحرمة القطعية كما بيتوه فى الاصول
بخلاف اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه
يكفر لان هذا ثابت فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن
اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان لا يحكم الله تع ما يشاء
بحكمه وهذا اجماع منه بريته وذكر الامام السرخسى رح
فى كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحايض يكفر
وفى النوادر عن محمد رح انه لا يكفر هذا الصحيح وفى
استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف

الله تع

الله تع بما لا يليق به او سخر بهم من اسمائه او بامر من اوامره
او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون بعض عمر
من الانبياء على قصد الاستخفاف او عداوة وهذا يدل على انه
اذا لم يكن على استخفاف بل لما يشق عليه لا يكفر كما ذكر فى بعض
الفتوى قيل اذا تمنى عدم الشئ فقد خرج عن الحكمة كتمنى
عدم حرمة الزنا فينبغى ان يقال تمنى عدم الشئ يتضمن علم
ما يشعر وهو كفر وكذا الوضحك على وجه الرضا فيه تكلم بالكفر
وكذا الوجلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسايل
ويضحكونه ويقربونه بالوسايد يكفرون جميعا كفرا بالاجماع
وكذا الوامر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ما يأمره يكفر والعزم
فى الكلمة توطين النفس على الفعل وكذا الوافتى لامرأة بالكفر
لتبين من زوجها اذا كان يكون حراما لزوجها والفتوى على انها لا
تبين بالكفر لئلا يتخذه طريقا للبينونة وكذا الوقال عند شرب
الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة الغلط فى الاصل
الحال عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتوجه
اليه للصلوة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان نوافى ذلك القبلة
واذا كان له طهارة فى الواقع ولو قامت البينة الى الصلوة

مطلب قامت الجماعة الى الصلوة وفصل معهم حيا

فصل معهم حيا من عدم الطهارة قيل لا يكفر وينبغي لمن يضرب
اليه اذ لا يقصد بار كان الصلوة ولو صلى بثوب نجس وبهم
واحد للظاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف والجمهور
على انه لا يكفر اذ لم يستحله ولو اقتدى برجل او امرأة او جنب
عمدا لا يكفر اتفاقا وكذا اذا اطلق كلمة الكفر استخفافا لا
اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليائس من الله تع
كفر بان يقال انه تع لا يرحم عبدا من عباده لانه لا يائس
من روح الله تع الا القوم الكافرون ولا
فاسق بجهة بانا الصالح والامن من الله تع كفر لانه لا يامن
من مكر الله تع الا القوم الخاسرون فان ابجهة بانا الصالح يكون
في النار يامن من الله تع وبانا المطيع يكون في الجنة امن
من الله فيكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما
امن او ايس ومن قواعد الوابو وللحال اهل السنة //
والجماعة ان لا يكفر احدا من اهل القبلة والحال ان المعتزلة
من اهل القبلة فلنا هذا ليس بشيء ولا امن لانه على تقدير
المعصية لا بيالسان يوفق الله تع للتوبة والعمل //
الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن انا يجذله لبكتسب المعاصي

وبهذا

وبهذا الى الجواب المذكور يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلة
اذا ارتكب كبيرة لزم ان يكفر كافر اليأس من رحمة الله تع وهو
والاعتقاده انه ليس بمومن وذلك لان ظهور الجواب عما قيل
لانا لا نمر ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان
اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال
بناء على انتفاء الاحباط يوجب الكفر فبان ان هذا ان حق هذا
والجمع ان التوفيق بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة
بذنب وقولهم ويكفر ومن قال بخلق القرآن وباستحالة الرؤية
او سب الشيخين ابو بكر وعمر او لعنهما وامثال ذلك كقتل //
الحسين متكلم وتصديق الكاهن بالمخبر عن الغيب كفر
لقوله ع من اتى كاهنا وصدق بما يقول فقد كفر بما نزل الله
على محمد ع والكاهن هو الذي يخبر عما كان في مستقبل الزمان
ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب والكاهن في العرب كالكاهنة
جمع كاهن يدعون معرفة الامور فمنهم من كان
يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار ومنهم من
كان يدعي ان يستدرك الامور بفهم اعطيه والفهم الباري
عايد الى ما ذكر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث فهو مثل الكاهن

وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه ولا سبيل اليه
لاحد الى العلم بالغيب للعباد الا باعلام من الله والنصوص
تدل على انه ع متفرد بعلم الغيب كله كقوله ع لا يعلم الغيب الا الله
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو بسبب تخصيص الخمس في
قوله ع عنده علم الساعة الآية انه رجلا اتى النبي ع فسأله
عنها فنزلت فيكون لما ورد واذ كثيرا من الاولياء يطلع الغيب
هذا من هذه الخمس وغيرها فحلوا الآية على انه لا يعلمها بذاته الا الله
والاعلام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارة
فيما يمكن ذلك ان الاستدلال فيه والضمير في فيه راجع الى ما فيما
ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل علمت رؤية اهالة القمر
يكون انى يحدث مطر امر دعيا علم الغيب لا بعلامة كقوله تعالى
المنجم انما هو بعلامات الاتصالات الكوكبية واهالة القمر علامة
للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى اتصال الفلكية مما نطق
نطق به الكتاب السماوي حيث قال الله ع وسخر لكم ما في
السموات وما في الارض جميعا انه في ذلك لايات لقوم يتفكرون
والمعدوم ليس بشيء اذا اريد بشيء الثابت المتحقق على
ما ذهب اليه المحققون من اهل السنة من ان الشيء مرادف

للثبوت

بيان الشيء هل هو موجود
او ما يصح ويخبر عنه

ع الاولياء يطلعون من المغيبات الخمس

للثبوت والعدم يراد في النفي فلذا حكم ضرورة لا يتارى فيه
الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الازل شيئا لا يترتب
عليه الاثار ولا يلزم منه قدم الاشياء ولا امتناع خلف البارئ
لان الموصوف بالعدم او المخلوقية هو الموجود الذي يترتب
عليه الاثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشيء في الخارج بلا ترتب
اثاره عليه غير معقول بل المعقول شبهة كذلك في الذهن وهم لا
يقولون به وان اريد ان المعدوم يسمى شيئا فهو بحث لغوي
مبني على تغير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه فالمرجع الى النقل والتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء
للاموات وصدقتهم ان صدقة الاحياء تنفعهم ان الاموات
تنفع لهم ان للاموات حلا فالمعتزلة تمسكوا بان القضاء لا يتبدل
واصله القضاء الفصل بتمام الامر وكل نفس مرتهنة بما كسبت
والمراد بجزء بعلة لا يعلم غيره جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء
او الصدقة من القضاء ايضا اذ يتبدل فانما كل قدر يجري على
سبب كما يراد في امر الحرث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة
الاسباب ولما ورد في الاحاديث الصحاح جمع صحيح من

بيان الشيء هل هو موجود
او ما يصح ويخبر عنه

تعليق الرحمة بالدعاء والقضاء
في الحرث والنسل

Copyright © King Saud University

مد الدعاء للامر ان خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه
امة الدعاء السلف فلو لم يكن للامر نفع فيه الا في الدعاء
لكان له نفع وما ورد من الادلة كقوله تع يا ايها الذين
آمنوا صلوا امر بالصلوة على النبي ﷺ فيجب في العمر مرة او كلما
جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة مختص بالانبياء
وعلى المتعلم بنفسهم ولا يشكل قوله تع هو الذي يصلي عليكم وملائكته
وقوله ﷺ اللهم صل على ال محمد آدم لانا الصلوة حق النبي
والله ولية فلها ان يتفضل في حقه الى من يشاء، وقال ﷺ
ما من ميت يصلي عليه امة اي جماعة من المسلمين يبلغون
مائة كلهم يشفعون ان يصلوا عليه الا شفعوا ان
قبلت شفاعتهم فيه اخذ من حق الميت وعن سعد بن عبادة
انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل
قال ﷺ الماء، قال سعد فحفر بئرا وقال ﷺ هذا لام سعد
لام سعد، قال ﷺ الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ
تطفئ غضب الرب وقال ﷺ العالم والمتعلم اذا مر على قرية
فان الله تع يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما
والاحاديث في هذا الباب والاثار في هذا الباب هو اجماع الصحابة

والمتعلم بيان

اكثر من

اكثر من ان يحصى والله يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تع ادعوني استجب لكم معناه وتحمدوني اغفر لكم ويقال
ادعوني بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة ويقال بلا اخفاء استجب لكم
مع الخطاء، ولقوله ﷺ يستجاب للعبد ما لم يدع باثم ادعوني اثم لكم يدع
حال مقارنة الاثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله ﷺ ان
ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان الى ربكم
ان يردهما صفرا ان خاليا روى عن سعد بن ابي وقاص قال
سمعت رسول الله يقول اني لاعلم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج
عنه كلمة اخي يونس ﷺ فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت
سبحانك اني كنت من الظالمين وفي الاثار من حرمه امر فقال
ثم سرك ان ربنا ينجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم رح كان
في موضع للناس حين سئلوه عن قول الله تع ادعوني استجب لكم
وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبكم من عشرة اشياء
اولها عرفتم الله ولم تؤدوا حقه وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به
وادعيتم عداوة الشيطان والتمرد وادعيتم حب رسول
الله وتركتم اثره وسنته وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم
خوف النار ولم تنتهوا عن الذنوب وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا

ادعوني استجب لكم وحمدوني اغفر لكم

بلا خفاء ويقال ادعوني بلا خطاء

استجب لكم مع العظاء

رحمة ن

اعلم بيان

ولم تسعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم انفسكم وتاكلون
رزق الله ولا تشكرون وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون
واعلم ان العدة ع ذكر ان اجابة الدعوة صدق النية قوله
صدق النية لا يعرضها ان ان لا يعرضها فتور خلص الطوية
وتجرد النية اى عما سواه وعام الخلوص انابة العبد
عن الارادة بالكلية فح يتجلى فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده
لانه مراد الحق فيقع كما اراده وتحته مراتب لا يبلغ
العبد عن بعضها وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله
عم ادعوا الله واتم الداء للحال موقنون بالاجابة ان
قبوله واعلم ان الله تع لا يستجيب الدعاء من قلب لاه غافل
واختلف الشايخ فع انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء
الكافر فمنعه الجماهير لقوله تع وما دعاء الكافرين الا فى
ضلال ولانه ان الكافر لا يدعو الله تع لانه لا يعرفه وان
عرفه بقلبه وصفه بما لا يليق به فقد نقص اقراره وما ورد
فع الحديث اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال
ما ورد فع الحديث يخالف قول الله تع فما التوفيق بينهما
من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فحمل على ما كفر ان

ام لاه

النعمة

النعمة يعنى تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان على كفران النعمة
يستجاب وجوده بعضهم لقوله تع حكاية عن ابليس رب
انظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين
المنظرين بهذه اجابته واليه ذهب الى الجواز ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو منصور الدبوسى قال صدر الشهيد وبه اقول بالجواز
يعنى معقول القول وما اخبر به النبى ع من اشراط جمع
شريطة الساعة الاعلامات من خروج الدجال الدجال
دجالا لانه يجرب فع الارض ان يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها
يقال دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه ودجله بسخره
وكذبه وكل كذاب دجال وقيل ولد فع آخر زمان قال ع
يخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان ودابة الارض
وهى حيوان يخرج من الارض مركب الدجال لا يدرك قتله
من غدره من كثرة الشعر وما بين المفصلين اثنا عشرة ذراعا
بذراع آدم او على رضه يخرج ثلثة ايام فلا يخرج الا الى ثلثها
ويأجوج ومأجوج وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا
وهما اخوان من بنى يافث بن نوح ع مر فكثر نسلهما فينسب

يقال ص

بيان الدجال

عن ص

يأجوج ومأجوج بعد الدجال

اليهما يهم الاول دون الغار ولا يقدرون
على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس وخروجهم يكون
بعد خروج الدجال وقيل عيسى عم نبي الله اباه له ويقال
لهم يأجوج ومأجوج لكثرتهم وازدواجهم لانهم يعوجون
في بعض روى ابي هريرة رضه انه قال قال رسول الله عم
ان يأجوج ومأجوج يحفرون السد في كل يوم حتى اذا
كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا
فتحفرونه غدا ولا يقولون الا ان شاء الله فيعيده الله تع
كما كان حتى بلغت بلت مدتهم قال الذي عليهم ارجعوا
فتحفرونه غدا ان شاء الله فيعيدون اليه فاذا هو كهيئته حين
تركوه فينحفرونه فيخرجون على الناس فينشفون الماء
كلها ويحصن الناس فيبعث الله تع نغفا في رقابهم
فيهلكهم بها ونزول عيسى عم من السماء عند منارة
البيضاء في شرقي دمشق وروى في الحديث بما يمكث عيسى
عم في الارض بعد سبع سنين وليس بين اثنين عداوة
فيرسل الله تع ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض
احد في قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضه فيبقى شر الناس

فام صلم

فام صلم الشيطان بعبادة الاوثان وطلوع الشمس من
مغربها فلوحق في الخبر الصحيح انه عم قال ان للتوبة بابا
عرضه سبعون سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس
من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن الموت
اضافه سبعين اشارة الى قوله عم اكثر اعمال امتي
ما بين ستين الى سبعين وذكر الوضع لانه احق بالطول
وللانسان اجل جسماني متناه في هذا العلم واجل روحاني
غير متناه في عالم الآخرة والاول عرضي والثاني
طول وعلق بابه عن انتهاء عمره واليه اشار قوله عم
ان الله يقبل التوبة من عبده ما لم يغره وطلوع
الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح البدن
لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق اعني النبي عم وقال
حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله عم علينا
علية ونحن فقال عم ما تذكرون الساعة قال
عم انها لن تقوم حتى تروا قبلها اي قبل الساعة //
عشر ايات فذكر الدخان الدجال والدابة وطلوع
الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج

وماجوج وثلثة وخسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من
اليمن تطرد الناس الى محشرهم اوله بعض العلماء بغنية
الاتراك واول خروج الدجال بظهور الشر والفساد
ونزول عيسى عليه السلام بانداع ذلك وظهور الخير والصلاح
قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها يجيب تاويله
بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي قيل
عملا على هذه المعاني ملا محض العرفان كما مر والاحاديث
الصحيحة في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى //
احاديث واتى لمدى تفاصيلها وكيفياتها فليطلب في
كتب التفسير والتواريخ والمجتهد في العقليات
والشرعيات الاصلية والفرعية والمراد بها الشرعيات
من الشرعيات هي اصول الكلام والفرعية الفقه
قد يخطئ ويصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة
الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي
لا قاطع فيها ان لا دليل فيها قطعي مصيب وهذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في ان الله تع في حادثة حكما معينا

تاويل اشراط الساعة

كلام
الى الحق

ان الحق واحد ام متعدد فذهب الاشاعرة والمعتزلة
الى انه متعدد ولهذا قالوا المجتهد مصيب ثم حكمه الى حكم
الله تع في المسائل الاجتهادية ما اذى راى المجتهد وتحقيق
هذا المقام ان المسائل الاجتهادية اما ان لا يكون لله تع
فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحي الى على السلام
بتقدير ان يكون له حكم اما ان لا يكون ما من الله عليه ان على حكم
معين دليل او يكون ذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب
الى كل احتمال جماعة فهذه اربعة مذاهب والمختار
من المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل ظني
ان وجده اى الدليل الظني المجتهد اصاب وان فقده
اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته اى الحكم المعين
اى الحكم وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا
لبذله وسعه في طلب دليل الحكم الشرعي فلا خلاف
على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم وانما الخلاف
في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم
جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابو المنصور
او انتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطاء فيه وان

اصاب في الدليل حيث اقامه على وجه مستجمعا بشرايطه
وار كانه فاتى مما كلف به من الاعتبار في قوله تع
فاعتبروا يا اولو الابصار وليس عليه ان على المكلف
في الاجتهاد اذا اقامت الحجة القطعية التي مدلولها
حق البتة والدليل على انا المجتهد قد يخطئ وجوه الاول
قوله تع ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والقينا جمع
فتوى قبلي فهمنا ها بالوحي لكن نسبح وح داود وهم يوحى
سليمان ولا يكون حجة تخص فيه ولو كان كل من الاجتهادين
الى اجتهاد داود وهم وسليمان هو صوابا لما كان للتخصيص
بسليمان بالذكر فجة لان كلا منهما قد اصاب الحكم في حين
الاجتهادين صوابا وفيهم ان فهم الصواب الثاني الاخبار
والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطوء والخطاء بحيث
صارت متواترا لمعنى فالمراد بيان الترديد ان اصبت فلك عشر
حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله
تع للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعند ابن مسعود واصبت
فمن الله والا فمني ومن الشيطان الثالث ان القياس هذا دليل
الاجماع منعقد لا يثبت فالمثبت سيذكر النبيك وهو الذي هذا

فالثابت

فالثابت بالقياس ثابت بالنصوص صح اذا الثابت بالقياس
واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ ويصيب وقد اجتمعوا
الواو والحال على انا الحق فيما يثبت بالنص واحد لا غير والرابع
دليل معقول انه لا تفرقة في المحرمات من الخطر ان الحرمة
والاباحة ان الانار والصحة والفساد والوجوب وعلامة
يعني كما اثبت المجتهد الواحد حرمة لكل الشيء الخلاف والآخر
اثبت كل الحلة فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل
الواحد متصفا بالمتنافيين وهما الحرمة والحل قيل لانم امتناع
ذكر بالنسبة الى اقوام شتى فان نبينا ادا بعث الى كافة
الناس والكافة بعض الجملة لانا لم نكلف الاجزاء من التفرق
ونصبه على الحال لكن يجوز ان يبعث البعض باحكام تخلفه
يؤيده قوله ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وتمام
تحقيق هذه الادلة واجاب عن تمسكات المخالفين يطلب
من كتاب التلويح في شرح التنقيح

لا كل الشيء ح

وهو محال ح

ورسل البشر افضل
من رسل الملائكة لكثرة تحمله امن رسل الملائكة
ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل
من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر

انا ح

Copyright © King Saud University

فنا لاجماع بد بالضرورة واما تفضيل رسل البشر
على رسل الملائكة فلوجوه الاول ان الله تع امر الملائكة كلهم
كما هو الظاهر من الجمع المعرف بالكلام اما اذا كان المامور
ملائكة الارض كما قيل فلا يثبت افضليته آدم على الملائكة
بالسجود لآدم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تع ارايتك
اى اخبرنى بالكاف تع هذا الذى كرمت على واما خير منه خلقتنى
من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الحكم الامر للادنى الثانى
قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالم فاذا قيل فكيف يجمع بين هذا
بقوله تع فى بنى اسرائيل وانى فضلتكم على العالمين
فاذا مقتضى ما ذكرتم من دلالة هذه الآية على تفضيل انبياء بنى
اسرائيل على محمد ص والجواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص
تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا
حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون
حال وجود آل ابراهيم وآل عمران وقد خص من ذلك بعض
اذ افضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر
افضل على الملائكة رسلا او غيرهم بالاجماع عدم تفضيل

عامة

عامة البشر على رسل الملائكة فبقى عامة البشر محمولا به فيما
عدا ذلك اذ فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة ولا فغاء جواب ما يقال وهو ان العام المخصوص
يكون حجة قطعية بامر الحكم القطعى فاجاب بقوله ولا فغاء
ع ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع
ان الانسان يحصل الغضابل من الشديدة والشهوة
والغضب وسنوح خواطر الحاجات والجواب انه مبنى
ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية لان الملائكة
ليست بمجردات عند الاسلامية بل اجسام لطيفة
الرابع قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله قال
المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد وقال الكلبى
لن يستعظم وقال الاخفش ومقاتل لا يانف وقال الزجاج
يستنكف الذى يزعمون انه اله ان يكون عبد الله والملائكة
المقربون فاذا اهل السماء يفهمون من ذلك العقل افضلية
الملائكة من عيسى عم اذ القياس مع شكله اتم فى مثل هذا
الكلام الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا
الامر الوزير اشتقاقه فى اللغة من الوزر وهو الجبل

الذى يعتصم ليبنى من الملكة فالوزير يعتمد الملك على رايه
فى الامور ويلتجئ اليه ولا السلطان ولا يقال السلطان
والوزير ثم لا قائل بالفضل اذ بالرق فى نفس النبوة
بين عيسى عم وغيره من الانبياء وبهذا جواب عن سوال
مقدر تقديره انه يقال غاية ما فى الباب انه يلزم من هذه الاية
ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم ولا يلزم منه
ان يكون افضل من جميع الانبياء الذى هو المطلوب فاجاب
بقوله ثم لا قائل بالفضل والجواب ان النصارى تعظم
المسيح الى حد وان امر اعظيما بحيث يرتفع من ان يكون عبدا
من عباد الله بل ينبغى ان يكون ابنا لانه مجرد لاب له وقال
الله تع يبرء الاكمه والابرص باذنى اى الذى كان بعض بدنه
وجهه ابيض وبعضه اسود ويجى الموتى بخلاف سائر عباد
الله تع من بنى آدم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف ولا يستكبر
ان يكون المسيح ولا من هو اعلى منه اى من المسيح
وكلمة الاستعلاء فى هذا المقام انما فى كونه مجردا عن الاب
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون بايجاد الله تع اياهم قال

عبداه

اقوى

اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
والترقى من الادنى الى الاعلى والعلوى انما هو فى امر التجرد
واظهار الاثار القوية لا فى مطلق الشرف الشرف فى
اللغة المكان المرتفع العالى والكمال فلا دلالة على افضلية

Copyright © King Saud University